نظرات

في التربية الرّوحية

للشيخ عبد الواحد يحيى

Aperçus sur l'initiation

RENE GUENON

ترجمه من الفرنسية

عبد الباقي مفتاح

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد- الأردن

2014

الكتاب

نظرات في التربية الروحية

تأليف

عبد الباقي مفتاح

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 328

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2013/7/2624)

ISBN 978-9997-70-667-8

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

تنبيــه أول

كل ما في هذا الكتاب هو ترجمة لكلام المؤلف بما في ذلك ما يوجد بين قوسين منفردين. وأما ما يوجد بين قوسين مزدوجين فهو توضيح أو تعقيب من المترجم.

تنبيـــه ثاني

في العديد من أبواب هذا الكتاب، يذكر مؤلفه الماسونية تصريحا أو إشارة وتلويحا، مستشهدا ببعض شعاراتها أو أوضاعها ومصطلحاتها. وهي في تقديره إحدى التنظيمات الغربية التي كانت في أصلها القديم الأول حائزة على تراث وتربية روحية تعتمد في سلوكها على حرفة، وحرفتها الخاصة بها كانت البناء، خصوصا تشييد المعابد. لكن هذه التربية لم تتجاوز ما يسميه المؤلف مراحل "الأسرار الصغرى" المتعلقة بالإبداع الإلهي وبالكونيات. والماسونية في نظره هي التنظيم التراثي الوحيد الذي بقي في الغرب مستمرا إلى اليوم بجانب المسيحية؛ غير أنه منذ قرون فقد الجانب العملي والسلوك الروحي الفعلي مكتفيا بمفاهيم وتأملات يغلب عليها الطابع النظري. ثم آلت أوضاعه إلى انحطاط متفاقم فاقد لكل بعد روحي وعرفاني أصيل ، بل انحرف أحيانا إلى عكس ذلك، أي إلى متاهات الصراعات الفكرية والاجتماعية والسياسية وحتى المصالح الشخصية. وبالتالي فكلام المؤلف الذي يبدو أحيانا إيجابيا حول الماسونية، لا يتعلق إلا بما كان عليه أصلها الأول الأصيل القديم قبل الانحطاط والانحراف الحاصل منذ قرون إلى أن آل أحيانا إلى الانتكاس المعاصر.

فهرس

العلامة الصوفي الفرنسي الشيخ عبد الواحد يحيى (روني جينو)

(نقل بتصرف قليل من مقال نشرفي الأنترنت باسم هيثم سليمان)

ولادته :

ولد جينو في بلدة (بلوا) بفرنسا في 15 نوفمبر 1886م من أسرة فرنسية كاثوليكية محافظة كانت تعيش في يُسر ورخاء، فقد كان والده مهندساً ذا شأن. وحياة جينو لا تتسم بحوادث معينة؛ فقد كان هادئاً وديعاً، وكانت تلوح عليه، مُنذ الطفولة مخايل الذكاء الحاد، وقد بدأ تعليمه في إقليمه الذي نشأ فيه، وكان دائماً متفوقاً على أقرانه، وانتهى به الأمر سنة 1904م إلى نيل شهادة البكالوريا بعد أنْ نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين. وفي هذه السنة 1904م سار جينو إلى باريس لتحضير الليسانس، ومكث عامين في الدراسات الجامعية، ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبوباً أخرى كلُّها لذة، وكلها نعيم؛ ولا نقصد لذة حسية، أو نعيماً مادياً؛ وإذا كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين فأنها تمنح لذة روحية، ونعيماً وجدانياً لمن لم تغرهم الدينا وزينتها.

وقد كان جينو من هذا النمط الأخير، كان متطلعاً إلى المعرفة، المعرفة بمعناها الصوفي، كان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب، وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحقّ.

وقد كان مثله إذ ذاك مثل الإمام أبي حامد الغزالي بالضبط، ولو عبرنا عن حاله لما وجدنا أبرع من حديث الغزالي عن نفسه إذ يقول: (ولم أزل في عنفوان شبابي – مُنذ راهقت البلوغ قبل سن العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين – أقتحم هذا البحر العميق (بحر المعرفة) وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كلّ مظلمة، وأتهجم على كلّ مشكلة، وأقتحم كلّ ورطة، وأتفحص عن عقيدة كلّ فرقة، واستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلاّ وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلاّ وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلاّ واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلاّ وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلاّ وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلاّ وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلاّ وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا).

كانت تلك بالضبط حالة جينو، وقد أخذت باريس تشير إليه بالابتعاد عن الرسميات والشكليات، وتقدم له الكثير من النواحي الثقافية الروحانية.

كانت باريس مفعمة بالمدارس مختلفة الألوان، كانت فيها الماسونية، وكانت فيها المدارس التي تنتسب إلى الهند، أو إلى التبت، أو إلى الصين، وكان فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم، بل كان فيها الذين يعالجون السحر، والتنجيم، والتصرف في العناصر، واستحضارالأرواح في زعمهم.

وترك فتاناً التعليم الجامعي غير آسف عليه، وأخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة، لقد انتسب إليها، واتصل بها عن قرب ليعلم كل ما لديها من داخلها، فعرف ما تهدف إليه، ومنحته هذه المدارس أسمى درجاتها.

ولقد كانت صلته الوثيقة بهذه المدارس السبب المباشر في انفصاله عنها، فقد أدرك الطيب منها والخبيث، وهدته بصيرته النافذة، وهداه رأيه القويم إلى أنَّ الكثرة الكثيرة من هذه المدارس إنما هي شكلية سطحية لا تصل بالإنسان حقيقة إلى معرفة ما وراء الطبيعة وخالقها أو إلى اختراق الحجب الساترة للحقائق الوجودية، فأخذ في الانفصال عنها شيئاً فشيأ.

وما أنْ تخلص جينو من هذه النزعات حتّى أنشأ سنة 1909 م مجلة سماها (المعرفة)، وهذه المجلة اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقتها كانت تسمى (الطريق).

كان يساهم في إصدار مجلة (الطريق)، ويشرف على منهجها عالم فرنسي اسمه (شمبرينو). وقد اعتنق شمبرينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الحقّ)، واستمر يساهم في إصدار مجلة (الطريق) من سنة 1904 إلى سنة 1907، ثمّ لأسباب عدة، انتهى إصدار المجلة، وفي هذه الأثناء تعرف جينو بعبد الحقّ، وساعد عبد الحقّ جينو في تحرير مجلة ؛(المعرفة)، وكانت المجلة تنشر الأبحاث عن الإسلام، وعن الديانة الهندية، وعن الديانة البوذية، وكانت في الوقت نفسه تنتقد كلّ ما لا تراه مستقيماً في المدارس التي تنتسب إلى الروحانية، واستمرت هذه المجلة إلى سنة 1912 وفي هذه السنة اعتنق جينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الواحد يحيى).

كيف اعتنق جينو الإسلام ؟ ولم اعتنقه ؟ وعلى يد من أسلم ؟

هذه الأسئلة وضعها الغربيون، وأخذوا يفترضون مختلف الفروض للإجابة عنها، ولكن لم تخرج عن أن تكون مجرد فروض، ولقد قال جينو أنّه اتصل بممثلي الأديان الشرقية عن طريق مباشر، فكيف اتصل بهم؟ وبمن اتصل، ثمّ إنّ جينو أهدى أحد كتبه إلى الشيخ (عبد الرحمن عليش) فمن هو هذا الشيخ عبد الرحمن عليش؟ وكيف عرفه جينو؟ وهل هو الذي هداه إلى الإسلام ؟ وكيف ؟ كلّ هذه الأسئلة كانت غامضة حتّى ألقى عليها الأستاذ (مصطفى فالسان) الذي اعتنق هو الآخر الإسلام، وأتقن لغة القرآن، شيئاً

من الضوء في بحث مستفيض نشر في عدد يناير سنة 1953 من مجلة "دراسات في التراثيات الروحية" (إتود ترادسيونال) الفرنسية، وهذا البحث نلخصه فيما يأتي، وعنوانه: "من تاريخ الحركة الصوفية في مصر":

[الشيخ عليش والشيخ عبد الواحد:

أسرة الشيخ عليش أسرة مغربية أشهر رجالها هو الشيخ محمد عليش الكبير(1218-1299 هـ)، وقد درس الشيخ محمد عليش في الأزهر ثمّ جلس للتدريس به سنة 1245هـ، وكان يحضردروسه ما ينوف عن المئتين من الطلبة، وقد تقلد مشيخة السادة المالكية والإفتاء بالديار المصرية سنة 1270هـ، وتذكر الخطط التوفيقية أنّه كان في حال حياته مستغرقاً زمنه في التأليف والتدريس والعبادة، متجافياً عن الدنيا وأهلها، لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد ألف كتبا تدرس بالأزهر.

و في 1 يونيه سنة 1882م خطب الشيخ عليش ممتدحاً (الجيش الذي خلص البلاد من الوقوع في أيدي الكفار) وأثنى على رؤسائه، ثمّ أفتى بمروق الخديوي توفيق من الدين كمروق السهم من الرمية لخيانته دينه ووطنه، وتلا الشيخ محمد عبده هذه الفتوى في الجمعية العمومية في 22 يوليه سنة 1882م، وكان الخديوي قد أصدر أمراً بعزل عرابي، وتداول الأعضاء فيما يجب عمله فاتفقت آراؤهم على عدم قبول عزل عرابي، وقررت الجمعية وقف أوامر الخديوي وعدم تنفيذها.

وفي هذه السنة، وبسبب تلك الفتوى زُج بالشيخين محمد وابنه عبد الرحمن في السجن، وحكم عليهما بالإعدام، وقد مات الأب في السجن في هذه السنة 1882 (1299هـ)، أمّا الشيخ عبد الرحمن فقد استبدل النفي بحكم الإعدام. ولكن الابتلاء تابعه في منفاه، كانت شهرته وكان حسبه ونبله الذاتي، كان كلّ ذلك من عوامل الشك فيه، واتهم في حماقة، بأنّه يتطلع إلى إقامة الخلافة الإسلامية لحسابه أو لحساب سلطان مراكش، فوضع في السجن من جديد، ولكن وضعه في السجن هذه المرة كان بناء عن أمر أمير مسلم. ومكث عامين في زنزانة لا تطاق، حيث العفونة والروائح الكريهة، وغير ذلك ممّا تضيق به النفس، ولأجل بعث الرعب في نفسه كانوا يتعمدون أن يقتلوا أمامه بعض من حكم عليهم بالإعدام، ثمّ أخرج من السجن من جديد، ونفي إلى رودس.

ولقد أقام أيضاً في دمشق، حيث التقى بالمجاهد العتيد، الأمير عبد القادرالجزائري (1222 – 1300 هـ)، فتآلفت بينهما صداقة وطيدة، كان من أسسها حبهما الكبير للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي (560-638 هـ) الذي كان الأمير يكرس وقته لتدريس كتبه، وهو الذي حقق بواسطة عالمين من أصحابه كتاب "الفتوحات المكية" أي أشهر تآليف ابن العربي وأعظم موسوعة صوفية عرفانية إسلامية كيفا وكما. ولما مات الأمير كفنه الشيخ عبدالرحمن وصلى عليه، ودفنه في الصالحية بجوار ضريح الشيخ الأكبرابن العربي. ثم أصدرت الملكة فيكتوريا العفو عن الشيخ، فعاد إلى مصر، وأخذ نوره يشع من القاهرة إلى جميع العالم الإسلامي.

ولقد اعتنق جينو الإسلام بواسطة هذا الشيخ، أعني الشيخ عبد الرحمن عليش، وهو الشخص الذي أهدى إليه جينو أحد كتبه بهذه العبارة: (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب، مصر القاهرة 1329-1347هـ). ففضلاً عن الصفة الصوفية السامية لهذا الشيخ، كان له صفة أخرى، فلقد كتب جينو في أحد خطاباته يقول: (كان الشيخ عليش شيخ فرع من الطريقة الشاذلية، وكان في الوقت نفسه شيخ المذهب المالكي بالأزهر).

والشاذلية طريقة أسسها في القرن السابع الهجري الشيخ أبو الحسن الشاذلي، وهو صورة من أروع الصور الروحانية في الإسلام.

كان الشيخ الذي ينتسب إليه جينو، إذاً يجمع بين صفتين هما الحقيقة والشريعة، كان شيخ طريقة، وشيخ مذهب، ولهذا أهميته بالنسبة لتلميذه فيما يتعلق بتقديرنا لآرائه من الناحية الإسلامية. وهكذا كان هذا الشيخ يفتح السبل أمام كينو، ويهديه الطريق، ولذلك ينبغي أنْ نعرف القراء بالواسطة التي كانت بينه وبين جينو، والمعلومات التي سنتحدث عنها مصدرها مجلة عربية إيطالية كانت تصدر في القاهرة سنة 1907م تسمى (النادي).

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة مجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا وساهم فيها جينو بحظ وافر، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء في ذلك قسمها العربي أو قسمها الإيطالي، الكاتب عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فنلندي، ونشأ مسيحياً، وكان اسمه (إيفان جوستاف)، ثمّ اعتنق الإسلام لما تأثر بابن العربي، وتعلم العربية، وأخذ يكتب في المجلة المقالات وينشر الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الأكبر، ويترجم بعض النصوص، وقد تحدثت هذه المجلة كثيراً عن الشيخ عبد الرحمن عليش.

وكان عبد الهادي على صلة شخصية بالشيخ عبد الرحمن عليش، وقد أعطانا عنه معلومات نفيسة، فهو يراه من أشهر رجال الإسلام، ووالده من كبار رجال المذهب المالكي، أما هو نفسه فقد كان حكيماً عميق الحكمة، وكان محترماً من الجميع، سواء في ذلك الرجال العاديون أم الأمراء والسلاطين، وكان شيخاً لكثير من الجماعات الدينية المنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كان زعيماً من زعماء الإسلام، سواء في ذلك ما اتصل بالجانب الصوفي، أو الجانب الفقهي، أو الجانب السياسي، ومع ذلك فقد ابتعد هو ووالده عن ألاعيب السياسة ومؤامراتها، وكانت صفاتهما الكريمة، وتقشفهما في الحياة، ومعرفتهما المستفيضة العميقة، وحسبهما العريق، كلّ ذلك سما بهما إلى مركز ممتاز في العالم الإسلامي، بيد أنّهما لم يعيرا ذلك التفاتاً و ما ابتغيا سوى مرضاة الله.

وقد نشرت مجلة النادي مقالة للشيخ عليش عن محيي الدين وقد اختتمها بشكره لعبد الهادي بسبب ما أداه للحضارة من خدمة جليلة في تعريف الناس بمحيي الدين، ثمّ ينتهي الشيخ بأن يحث عبد الهادي على أن يستمر في متابعة دراساته الصوفية غير معني بما يثيره حوله بعض من لم يفهموا الإسلام على حقيقته.

وما إن نشرت مقالة الشيخ في المجلة حتّى أعلن في العدد التالي أنّه تألفت جمعية في إيطاليا وفي الشرق لدراسة ابن العربي وسميت (الأكبرية) ووضعت منهاجاً هو التالي:

1- دراسة ونشر تعاليم الشيخ محيي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة أوما يتصل بالحقيقة، والعمل على طبع مؤلفاته ومؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به، وبحوث تشرح آراءه.
2- جمع أكبر عدد ممكن من محبيّ الشيخ ابن العربي، وعقد صلة قوية بينهم تقوم على الأخوة، وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة المختارة من الشرقيين والغربيين.
3- تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممَّن يتبعون الطريق الذي اختطه محيي الدين بن العربي، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.
4- ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك؛ بل يتعداه أيضاً إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين، كجلال الدين الرومي مثلاً، بيد أنّ مركز الدائرة يجب أنْ يستمرعند ابن العربي.
5- ولا صلة للجماعة قط بمسائل السياسة مهما كان مظهرها، إذ أنّها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة.

وبدأ عبد الهادي ينشر دراساته الصوفية، وقد ساعده الحظ فوجد حوالي عشرين رسالة لابن العربي مخطوطة، نادرة الوجود نفيسة، فأخذ في تحليلها. ولكن المجلة للأسف لم تسلم من شر أعداء التصوف فقضي عليها. ورأى عبد الهادي، متابعاً لإشارة شيخه عليش أن يحاول إقامة صلة روحية بين الشرق والغرب، فسافر إلى فرنسا حيث التقى بجينو. وكان جينو إذ ذاك يصدر مجلة باسم (المعرفة)، فأخذ عبد الهادي في سنة 1910م يساهم فيها بجد ونشاط. لقد نشر فيها أبحاثاً، ولكنه نشر فيها على الخصوص ترجمة كثير من النصوص الصوفية إلى اللغة الفرنسية، وأثمرت مرافقته لجينو أن عقد بينه وبين الشيخ عليش صلة قوية متينة عن طريق تبادل الرسائل والآراء، كانت النتيجة أن اعتنق جينو الإسلام سنة 1912م بعد أن درسه دراسة عميقة مستفيضة. وقامت الحرب سنة 1914 فأوقفت كلّ نشاط يتصل بالدين والروح والفكر، وسافر عبد الهادي إلى اسبانيا، وهناك في بلدة برشلونة توفاه الله سنة 1917م.

وحمل جينو راية الدعوة فاستمر يبني على ما أسسته (الأكبرية)، تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، والواقع هو أنّ الذي وجه كينو هذه الوجهة هو الشيخ عليش، والشيخ عليش إنّما كان مرآة تعكس صورة الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وهو أسمى مظهر للتصوف

الإسلامي والعقيدة الإسلامية، وإذا كان الشيخ عليش مالكياً محافظاً، فإن تصوفه يمثل ظاهرا وباطنا لباب التعاليم الإسلامية.

وإن كان الأمر كذلك بالنسبة له فإنه كذلك أيضاً بالنسبة لتلميذه جينو].

عودة إلى حياة جينو

وفي السنة التي اعتنق جينو فيها الإسلام وتسمى باسم عبد الواحد يحيى، أعني سنة 1912، تزوج من فتاة فرنسية من إقليمه. وفي هذه السنة نفسها توقفت مجلة المعرفة عن الصدور، فأخذ الشيخ عبد الواحد يكتب في مختلف المجلات، وأخذ يكتب عن انحراف الماسونية فأثار سخط الماسونيين، وأخذ يكتب عن انحراف البروتستانتية فأثار سخط البروتستانتيين، وانتقد الروحانية المزيفة أنى وجدت فغضب منه الذين ينتسبون إلى الروحانية الحديثة.

وفي سبتمبر سنة 1917م عُين الشيخ أستاذاً للفلسفة في الجزائر، فقضى فيها عاماً عاد بعده إلى فرنسا. وعُين في مدرسة بلدته، ولكنّه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه، وكان من ثمرة هذا التفرغ أن نشر في سنة 1921 كتابين هما: (مدخل لدراسة العقائد الهندوسية) و(التيوزوفية تاريخ دين مزيف)، وتوالى نشر كتبه، وتوالت مقالاته ي مختلف الجرائد.

وفي سنة 1925م فتحت له مجلة (قناع إيزيس) صدرها فأخذ يكتب فيها، وانتهى به الأمر في سنة 1929 أن أصبح أهم محرر بها، ورفض ما عرضته عليه المجلة من رئاسة التحرير.

ثمّ عرضت دار من دور النشر في باريس على الشيخ عبد الواحد أن يسافر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصاً منها، ويترجم بعضها فقبل العرض.

وفي 20 فبراير سنة 1930 (وهي سنة وفاة الشيخ عليش) سافر إلى مصر لهذا الغرض. وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة أشهر فقط، ولكن هذا لعمل اقتضاه مدة طويلة، ثمّ عدلت دار النشر عن مشروعه، فاستمر الشيخ عبد الواحد يحيى في القاهرة يعيش في حي الأزهر، متواضعاً، مستخفياً لا يتصل بالأوروبيين، ولا ينغمس في الحياة العامة، وإنّما يشغل كلّ وقته بدراساته وتآليفه والإجابة عن الرسائل الكثيرة التي ترد عليه. وكانت له صلة عميقة متينة مع إمام الطريقة الحامدية الشاذلية الشيخ المربي العارف سلامة الراضي (1284-1357 هـ/ 1867-1939).

كانت والدته وزوجته ووالده قد توفاهم الله قبل حضوره إلى القاهرة، فحضر إليها وحيداً، ووجد الكثير من المشاق في معيشته منفرداً، فتزوج سنة 1934م كريمة الشيخ الصوفي محمد إبراهيم، فمهدت له حياة من الطمأنينة والهدوء، وانتقل بها من حي الأزهر إلى حي الدقي، واستمر يرسل المقالات إلى فرنسا، وينشر الكتب مستريحاً إلى عطف زوجته ورعايتها.

ورزقه الله بفتاتين، سمى إحداهما خديجة، والأخرى ليلى، ورزقه بولد سماه أحمد، كان له قرة عين، وبعد وفاته في جانفي 1951 بنحو أربعة أشهر أتت زوجته بولد سمته باسم والده أي عبد الواحد.

ولقد حاول الشيخ عبد الواحد بمجرد وصوله إلى القاهرة أن ينشر فيها الثقافة الصوفية، فساهم مالياً وأدبياً في إخراج مجلة (المعرفة)، وقد بدأت المجلة وعليها طابع التصوف، ولكنَّها فيما يبدو لم تجد الإقبال المنتظر، فأخذت تتسم شيئاً فشيئاً بالطابع الأدبي، ثمّ توقفت عن الصدور بعد ثلاث سنوات من حياتها.

ومكث الشيخ عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب، ويكتب المقالات، ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم، كان حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كلّ من يطلب الهداية والرشاد.

وفاته:

واستمر هكذا إلى أن أتاه المصير المحتوم في 7 يناير سنة 1951م تحيط به أسرته الكريمة، وبجواره السيدة (فلنتين دي سان بوان)، تلك السيدة العظيمة التي أقامت في القاهرة منذ سنة 1924 واستقبلت الشيخ عند حضوره، واستمرت صديقة له طيلة إقامته بالقاهرة، ثمّ ودعته الوداع الأخير.

كانت هذه السيدة أديبة مشهورة، وصحفية لامعة، ولا عجب في ذلك فقد كانت من أسرة الشاعر الفرنسي الشهير (لامارتين)، وقد اعتنقت الإسلام، وناضلت عنه جزاها الله خير الجزاء.

ولقد وصف الكاتب المشهور (اندريه روسو) - حيث كان في القاهرة إذ ذاك - جنازة الشيخ عبد الواحد فكتب في جريدة (الفيجارو) الفرنسية يقول: (شُيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته، وسار في الجنازة زوجته وأطفاله الثلاث، واخترقت الجنازة البلدة إلى أنّ وصلت إلى مسجد سيدنا الحسين حيث صلي عليه، ثمّ سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة، لقد كانت جنازة متواضعة مكونة من الأسرة، ومن بعض الأصدقاء، ولم يكن فيها أيّ شيخ من مشايخ الأزهر، ودفن الشيخ عبد الواحد في مقبرة أسرة الشيخ محمد إبراهيم، وكان آخر ما قال لزوجته: (كوني مطمئنة، سوف لا أتركك قط، حقيقة أنّك لا تريني، ولكنني سأكون هنا وسأراك)، ويضيف روسو: (والآن حينما لا يلتزم أحد أطفالها بالهدوء فأنها تقول له: كيف تجرؤ على ذلك مع أنّ والدك ينظر إليك، فيلتزم الطفل السكون في حضرة والده اللامرئي).

وفي 9 يناير وصلت إلى باريس برقية تعلن (وفاة رينيه جينو الفيلسوف والمستشرق الفرنسي)، وما أنّ وصلت هذه البرقية حتّى أخذت الصحف والمجلات تنشر مختلف المقالات عن الشيخ تحت عناوين مختلفة منها (حكيم كان يعيش في ظلّ الأهرامات)، و(فيلسوف القاهرة)، (أكبر الروحانيين في العصر الحديث). ووصفوه (بالبوصلة المعصومة)، و(بالدرع الحصين)، ثمّ خصصت له مجلة (دراسات تراثية) عدداً ضخماً كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا مقالات شتى.

وكذلك خصصت له مجلة (فرنسا – آسيا) عدداً ضخماً كتب فيه كذلك كثير من الكتاب الفرنسيين، ولكن جينو كان عالمياً، ولذلك أوسعت المجلتان صدرهما للكتاب الألمان والانجليز. ثم توالت كثيرجدا من البحوث والكتب والأطروحات الجامعية والملتقيات التي تناولت أثاره بالتحليل والتقدير. وكثير هم الذين أسلموا وانخرطوا في الطريق الصوفي بعد دراستهم لكتبه، ولا تزال هذه الظاهرة قائمة إلى يومنا هذا.

ولكن ما كتب عنه لم يكن كلُّه من هذا النمط فلقد كان هناك أعداؤه، كان هناك الماسونيون المنحرفون، وكان هناك المسيحيون الحانقون، وكان هناك المشايعون للعلم المادي الحديث ولهذه الحضارة الغربية التي هاجمها جينو ولعنها في غير ما رأفة أو رحمة ولا أدنى تنازل لأي مظهر لها. وقد كتب هؤلاء كلُّهم ضد جينو، واحتد الخلاف بين أنصاره وأعدائه. وكانت النتيجة من ذلك كلُّه خيراً وبركة، فقد حث ذلك الكثيرين على قراءة كتب جينو. وفي قراءته الخير كلّ الخير. وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله أن اضطربت وتهافتت حجج المعادين للإسلام، وأخذ الإسلام يغزو أوروبا في بعض أفراد من طبقاتها المثقفة، وتكونت الجمعيات في فرنسا وسويسرا تريد أن تنهج نهج الشيخ عبد الواحد وتسير على منواله الصوفي العرفاني.

روني جينو بقلم الإمام عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر):

في كتابه " المدرسة الشاذلية الحديثة " تكلم الشيخ عبدالحليم محمود عن أول لقاء جمعه بالشيخ عبدالواحد يحيى، وترجم بعض مقالاته، ومما ذكره عنه قوله:

[ولا يتأتى أن نترك المجال دون أن نذكر بعض ما سبق أن كتبناه عن الشيخ، لقد كتبنا عنه في الكتيب الذي نشرناه بعنوان (أوروبا والإسلام) ما يلي: (أمّا الذي كان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، فهو العالم الفيلسوف الحكيم الصوفي (رينيه جينو) الذي يدوي اسمه في أوروبا قاطبة، وفي أمريكا، والذي يعرفه كلّ هؤلاء الذين يتصلون اتصالاً وثيقا بالدراسات الفلسفية الدينية في أوروبا، أو في أمريكا.

وكان سبب إسلامه بسيطاً منطقياً في آن واحد، لقد أراد أنْ يعتصم بنص مقدس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد – بعد دراسة عميقة – سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف ولا التبديل لأنَّ الله تكفل بحفظه، وحفظ بحقيقة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). لم يجد

سوى القرآن نصاً مقدساً صحيحاً، فاعتصم به، وسار تحت لوائه، فغمره الأمن النفساني في رحاب الفرقان. ومؤلفاته كثيرة مشهورة من بينها كتاب (أزمة العالم الحديث) بين فيه الانحراف الهائل الذي تسير فيه أوروبا الآن، والضلال المبين الذي أعمى الغرب عن سواء السبيل. أمّا كتابه (الشرق والغرب) فهو من الكتب الخالدة التي تجعل كلّ شرقي يفخر بشرقيته، وقد رد فيه إلى الشرق اعتباره مبيناً أصالته في الحضارة، وسموه في التفكير، وإنسانيته التي لا تقاس بها مادية الغرب وفساده وامتصاصه للدماء، وعدوانه الذي لا يقف عند حدّ، وظلمه المؤسس على المادية والاستغلال، ومظهراً في كلّ صفحة من صفحاته نبل الشرقيين وعمقهم وفهمهم الأمور فهماً يتفق مع الفضيلة ومع أسمى المبادئ الإنسانية.

وقد كتبنا عنه تقريراً لإحدى جامعاتنا المصرية للتعريف به ننشره فيما يلي: (رينيه جينو: من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، يضعه المسلم بجوار الإمام الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمون بجوار أفلوطين صاحب الأفلاطونية الحديثة وأمثاله، وإذا كان الشخص في بيئتنا الحالية لا يقدر التقدير الذي يستحقه إلاّ بعد وفاته، فقد كان من حَسَن حظ (رينيه جينو) أنّه قُدر أثناء حياته، وقُدر بعد وفاته. أمّا في أثناء حياته فكان أول تقدير له أن حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل هذا إلاّ مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت تجاههم نفس المسلك، ولكنّها رأت في (رينيه جينو) خطراً يكبر كلّ خطر سابق، فحرمت حتّى الحديث عنه. وإذا كان هذا تقديراً سلبياً له قيمته، فهناك التقدير الإيجابي الذي لا يقل في أهميته عن التقدير السلبي، فهناك هؤلاء الذين استجابوا لدعوة (رينيه جينو) فألفوا جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وعلى الخصوص في سويسرا وفي فرنسا؛ والمكونون لهذه الجمعيات احتذوا حذو (رينيه جينو) فاتخذوا الإسلام ديناً، والطهارة والإخلاص وطاعة الله شعاراً وديدناً. ويكونون وسط هذه المادية السابغة، وهذه الشهوات المتغلبة واحات جميلة، يلجأ إليها كلّ من أراد الطهر والطمأنينة. ومن التقدير الإيجابي أيضاً أنّ كتبه رغم تحريم الكنيسة لقراءتها قد انتشرت في جميع أرجاء العالم، وطبعت المرة بعد الأخرى، وترجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحية الناهضة، ما عدا العربية للأسف الشديد. ومن الطريف أنّ بعض الكتب ترجم إلى لغة الهند الصينية، ووضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا (الدالاي لاما). ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان إلاّ وهو على علم بآراء (رينيه جينو). كلّ هذا التقدير في حياته، أمّا بعد مماته فقد زاد هذا التقدير: لقد كتبت عنه جميع صحف العالم، ومنها بعض الصحف المصرية العربية، كالمصور مثلاً، الذي كتب عنه في استفاضة، والصحف الإفرنجية أيضاً، كمجلة (أيجيبت نوفال) التي أخذت تكتب عنه عدة أسابيع، ثمّ أخذت تكتب عنه كلّ عام في ذكرى وفاته.

وقد خصصت له مجلة (فرنسا- آسيا) وهي مجلة محترمة، عدداً ضخماً كتب فيه كبار الكتاب الشرقيين والغربيين، وافتتحته بتقدير شاعر فرنسا الأكبر (اندريه جيد) لرينيه جينو وقوله في صراحة لا لبس

فيها: (أنَّ آراء رينيه جينو لا تنقض)، وخصصت مجلة (ايتود ترا ديسيونال) وهي المجلة التي تعتبر في الغرب كلُّه لسان التصوف الصحيح، عدداً ضخماً من أعدادها كتب فيه أيضاً كبار الكتاب الشرقيين والغربيين.

نشأ (رينيه جينو) في فرنسا من أسرة كاثوليكية ثرية محافظة، نشأ مرهف الشعور، مرهف الوجدان، متجهاً بطبيعته إلى التفكير العميق والأبحاث الدقيقة، وهاله حينما نضج تفكيره ما عليه قومه من الضلال، فأخذ يبحث في جد عن الحقيقة، ولكن أين هي؟ أفي الشرق أم في الغرب؟وهل هي في السماء أم في الأرض؟

أين الحقيقة؟ سؤال وجهه (رينيه جينو) إلى نفسه، كما وجهه من قبل إلى نفسه، الإمام المحاسبي، والإمام الغزالي، والإمام محيي الدين ابن عربي، وكما وجهه قبلهم عشرات من المفكرين الذين أبوا أن يستسلموا للتقليد الأعمى. وتأتي فترة الشك والحيرة والألم المُمض، ثمّ يأتي عون الله، وكان عون الله بالنسبة لرينيه جينو أن بهرته أشعة الإسلام الخالدة، وغمره ضياؤه الباهر، فاعتنقه، وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيى، وأصبح جندياً من جنوده يدافع عنه ويدعو إليه.

ومن أمثلة ذلك ما كتبه في كتاب (رمزية الصليب) تفنيداً للفرية التي تقول: (أنَّ الإسلام انتشر بالسيف)، ومن أمثلة ذلك أيضاً ما كتبه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة (كاييه دي سود) في عددها الخاص بالإسلام والغرب دفاعاً عن الروحانية الإسلامية. لقد أنكر الغربيون روحانية الإسلام، أو قللوا من شانها، وأشادوا بروحانية المسيحية وأكبروا من شأنها، ووضعوا التصوف المسيحي في أسمى مكانة، وقللوا من شأن التصوف الإسلامي. فكتب الشيخ عبد الواحد يحيي مبيناً سمو التصوف الإسلامي وروعته، وقارن بينه وبين ما يسمونه بالتصوف المسيحي أو (الميستيسيسم)، وانتهى بأنَّ هذا الميستيسيسم لا يمكنه أن يبلغ ولا عن بعد ما بلغه التصوف الإسلامي من سمو، ومن جلال.

على أنَّ الشيخ عبد الواحد يحيى لم يشد بالإسلام فحسب، وإنَّما أشاد في جميع كتبه، وفي مواضيع لا يأتي عليها حصر بالشرق، ثمّ خصص كتاباً ضخماً بعنوان: (الشرق والغرب) تزيل قراءته عنفس كلّ شرقي مركب النقص الذي غرسه الاستعمار في نفوس الشرقيين في السنوات الأخيرة. لقد دأب الاستعمار على أن يغرس في نفوس الشرقيين أنّهم أقل حضارة، بل أقل إنسانية من الغربيين. وأتى الشيخ عبد الواحد فقلب الأوضاع رأساً على عقب، وبين للشرقيين قيمتهم، وأنّهم منبع النور والهداية، ومشرق الوحي والإلهام. إنَّ كلّ شرقي يفخر بشرقيته بمجرد قراءته لهذا لكتاب، وهو ليس كتاباً يشيد بالشرق على الأسلوب الصحفي، أو على الطريق الإنشائية، وإنَّما هو كتاب علمي بأدق المعاني لكلمة علم، وهذا وحده يكفي لأن يقيم الشرقيون مظاهر التكريم للشيخ عبد الواحد اعترافاً منهم بالجميل، والله الموفق].

تآليف الشيخ عبد الواحد يحيى

(مقال لمعرب الكتاب عبدالباقي مفتاح)

تتمثل مؤلفات الشيخ عبد الواحد يحيى في 27 كتاباً باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها إلى العديد من اللغات، كما تشمل عددا هائلا من المقالات والتعليقات والرسائل، الكثير منها لا يزال مخطوطاً، وهي تعليقاته على كتب صدرت خلال حياته أو على مقالات وبحوث نشرت في المجلات. وقد جمع كثير منها في كتب نشرت بعد وفاته. وأمّا رسائله فقد كان يتحاور من خلالها مع المثقفين والباحثين في ميادين التراث الديني والعرفاني والمفاهيم الصوفية والتربية الروحية والاتجاهات الفكرية المعاصرة؛ وفي أغلبها أجوبة على تساؤلاتهم، وتقويم لمعلوماتهم، وتصحيح لمفاهيمهم. ولم يكتب الشيخ عبد الواحد عن الإسلام والتصوف الإسلامي إلاّ بعض مقالات وعدة بحوث، مع كثير من الإشارات الهادفة والملاحظات والتنبيهات القصيرة الصائبة حول الدين الإسلامي وحقائقه الصوفية، بثها في ثنايا غالب مكتوباته. وقد ركز الشيخ جل جهوده على توضيح الأسس الأصلية والمبادئ الكلية للحقائق الإلهية والمعارف الميتافيزيقية والمنهاج السليم للتربية الروحية التي توصل صاحبها إلى التحقق بالكمال. كما كرر في كل مباحثه أنّ لا نجاة للفرد ولا للمجتمعات إلاّ بالعودة إلى الدين الإلهي القيم الخالد، وأنّ الإنسان لا يتحقق بالمعرفة الصحيحة وولاية الرحمان الكاملة إلاّ بسلوك طريق التصوف النقي الأصيل.

وقد قام الشيخ في الكثير من مكتوباته بتشريح في منتهى الدقة، وانتقاد في غاية الصرامة لكلّ تيارات الحداثة المناقضة للدين الإلهي وللبابه المتمثل في العرفان الصوفي، كما هاجم بكل قوة، وبدون أدنى تنازل، كلّ المفاهيم الدجالية المضادة لتعاليم رسل الله تعالى، وأعلن حرباً على المدارس التي تروج للروحنة الزائفة وللروحنة الملفقة.

والقارئ الجاد الصادق لكتبه من المثقفين الغربيين، يجد نفسه منساقاً تلقائياً من أعماقه إلى التعرف على الإسلام واعتناقه اقتداء بالمؤلف الذي أسلم وعمره نحو 25 سنة، وهذا ما وقع بالفعل للكثير ممَّن طالعوا تآليفه. ثمّ إنّ أصحابه وتلاميذهم،خصوصاً الشيخ الجليل العارف مصطفى فالسان (1907-1974) ونجله محمد فالسان وتلاميذه من أمثال عبد الله شود كيفيكز وداود كريل وعبد الرزاق جليس وعبدالله بونو وغيرهم، وجهوا تلك المبادئ التي دعا إليها ورسخها الشيخ عبد الواحد، توجيهاً إسلامياً أصيلاً في إطار التصوف الإسلامي النقي وعرفانه العميق السامي المستوعب لجميع حقائق الشرائع السابقة لاستمداده من كتاب الله القرآن العزيز الجامع المهيمن المحفوظ إلى يوم الدين. أمّا أهم محاور مواضيع كتب الشيخ عبد الواحد يحيى فهي ستة، وتتوزع حولها مختلف كتبه التالية:

(أ) **محور العرفان الإلهي الميتافيزيقي**

1- رمزية الصليب Le symbolisme de la croix (1931)

هذا الكتاب يتألف من مقدمة وثلاثين فصلاً في 225 صفحة، كتبه سنة 1931، وهي السنة التي استقر فيها الشيخ بالقاهرة حتّى آخر حياته سنة 1951، وذلك إثر وفاة شيخه عبد الرحمن عليش الذي كان أحد أئمة العلم في الأزهر وإمام الطريقة الشاذلية ومفتياً للمالكية في مصر؛ وإليه أهدى الشيخ عبد الواحد كتابه هذا بهذه العبارة: (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب). ولعل هذه الفكرة تتمثل في المقولة التي ذكرها في ثنايا الكتاب، ومعناها أنّه إن كان للمسيحيين شكل الصليب فللمسلمين حقيقته التوحيدية. وبالفعل فهذا الكتاب، رغم ما قد يوحي به عنوانه، يتميز بطابع إسلامي واضح من حيث عمق المفاهيم المتعلقة بالتوحيد خصوصاً، وفيه يتّضح أنّ رمزية الصليب ليست من خصوصيات المسيحية، بل تتميز بوسع انتشارها حتى لا يكاد يخلو منها تراث عرفاني عبر العصور، إنها أساساً تدلّ على التحقق بمرتبة الإنسان الكامل، التي هي عبارة عن جمعية كلّ المستويات الأفقية الإمكانية المنفعلة مع كلّ المدارج العمودية الوجوبية الفاعلة عروجاً ورجوعاً في النقطة الأصلية لمركز التجلي الذاتي الأكمل؛ أي بعبارة أخرى التحقق الذاتي بالأسماء الحسنى بتجلياتها الفاعلة في مرايا حضرات العبودية المنفعلة. ثمّ يوضح الشيخ المعاني المرتبطة بهذا المفهوم، مع بسطه لرمزية الصليب المعكوف الذي يدلّ على فعل المبدأ المركزي في تدبيرالعالم وتحريكه، ولرمزية الشجرة الوجودية الوسطى التي أصلها ثابت وفروعها في السماء تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها، وهي كلمة الله الطيبة، وهي إحدى رموز الإنسان الكامل، وفي مركزها حضرة الرضوان. ومن مميزات هذا الكتاب بيانه أنّ استنباط أسرار الوجود من رمزية الصليب تساعد على عرض أسس المعرفة الميتافيزيقية والسلوك الروحي بأسلوب قريب من المنطق الرياضي الهندسي.

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب يبيّن الشيخ أنّه يمكن اعتبار نقطة تقاطع خط الإسراء الأفقي وخط المعراج العمودي كمسقط لخط ثالث عمودي على سطح الصليب، وبذلك يصبح الصليب ذا ثلاثة أبعاد، مستوعباً للمكان بجهاته الستة، وللزمان بأيام الخلق الستة، وسابعها في نقطة الديمومة أو يوم الخلود ؛ كما يمثل مركزه نقطة الاعتدال الثابتة في الآن الدائم، وهي التي تبرز منها تجليات الشؤون الإلهية في دوائر الأزمنة والأمكنة وفق كلّ بعد ومرتبة من أبعاد ومراتب الوجود. وخلال ذلك العرض ينبه الشيخ إلى دلالات أخرى للصليب، كازدواجية الجلال والجمال، والمطلق والمقيد، وكيف تتكامل المتقابلات المنبثقة من نقطة الالتقاء المركزية الذاتية الثابتة في نفسها المحركة لغيرها، ومن تلك المتقابلات: الفرع العمودي الصاعد في معارج عليين حيث أغصان شجرة طوبى الجنانية المسقية بمياه التسنيم العلوية، وعكسه الفرع الهابط في دركات سجين حيث جذور شجرة الزقوم المسقية بمياه الحميم السفلية ؛ والخط الأفقي للصليب في هذه

الرمزية يشير إلى البرزخ الفاصل بين عالم اليمين وبين عالم الشمال أيّ سور الأعراف حيث حوض مياه الحياة الذي تتحول فيه النشأة الجهنمية إلى نشاة جنانية.

ثمّ تطرق الشيخ إلى موضوع الحرب والسلام بالمفهوم الأوسع، أيّ الحرب التي تنشأ من تنازع المتقابلات المتعاكسة، والجهاد الضروري للرجوع من كثرة التشتيت والتفرقة إلى وحدة التكامل والانسجام، فالجهاد الأكبر لهوى النفس يثمر تحقيق سلام الطمأنينة والرضا.

ثمّ تطرق إلى تعدد الشؤون الإلهية في مختلف مستويات المرايا الخلقية عبر مراتب الوجود، وتعرض لرمزية النسيج مبيناً أنّ الأعيان الممكنة تظهر بتقاطع الخيطين المتعامدين: خيط السدي الوجوبي العمودي مع خيط الطعمة الإمكاني الأفقي، وأنّ مصير كلّ فرد هو ما ينسجه بنفسه من نفسه كما تفرز العنكبوت بيتها من مادة نفسها.

ثمّ تعرض الشيخ إلى التحول الدائم المستمر في الصور، المعبر عنه بالخلق الجديد، وما يترتب عليه من استحالة إمكانية التناسخ في الوجود كما تتوهمه بعض النظريات والعقائد الباطلة.

وبعد ذلك وضح الفرق الأساسي بين مفهوم النقطة وبين امتدادها، فالنقطة بمنزلة مطلق الذات، وما يظهر عن النقطة من صور فضائية وأشكال مقيدة هو بمنزلة التعينات الإمكانية، وأتبع ذلك بذكر شجرة النور كرمز لتثنية النقطة الوجودية، أيّ لظهور صورتها في مرآة الوجود الإمكاني لإبراز جواهر الكنز المخفي فيها بظهور صور التقييد الإمكانية الحادثة المتجددة في كلّ آن رغم ثبوت أعيانها في حضرة القدم، حيث أنّ الكمال يستلزم جمع كلّ الأضداد في النقطة الأصلية الجامعة للحدوث والقدم، أي للقيود والإطلاق والمستوعبة في وحدتها لكلّ كثرة. وهذا الكتاب مدخل كتابه التالي الذي كتبه في نفس السنة.

2- مراتب الوجود Les états multiples de l'Etre (1931)

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و18 فصلاً في 106 صفحة، وهو أعمق كتب الشيخ فيما يتعلق بالمعرفة الإلهية والوجودية، وفيه بيان دقيق للحقائق المتعلقة بوحدة الوجود، لا بمعناها الفلسفي الذي لا يميز بين الخالق والمخلوق، ولا بين الوجود الواحد والموجودات المتكاثرة، ولا بين الظاهر والمظاهر، ولا بضلالات الاتحاد والحلول، بل وحدة الوجود بمعناها الإسلامي الأصيل من توحيد الأفعال من حيث قوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون) – الآية 96 من سورة الصافات –، وتوحيد الصفات من حيث: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) – الآية 3 من سورة الحديد–، وتوحيد الذات من حيث: (فأينما تولوا فثم وجه الله) – الآية 115 من سورة البقرة –.

فمدار هذا الكتاب حول تجليات الوجود الذاتي الحقّ في الشؤون الإلهية ومظاهرها الكونية عبر مراتب الوجود، خصوصاً المظهر الإنساني الجامع الكامل، علماً بأنّ تلك الشؤون والتجليات والمراتب متكافئة من حيث الجمع الذاتي، وتتفاوت درجاتها من حيث الفرق الأسمائي.

والفصول الثلاثة الأول من الكتاب تتناول مفاهيم الوجوب والإمكان، ثمّ التمييز بين الممكن القابل للظهور، والممكن الذي لا يقبل الظهور، ثمّ التمييز بين التعيين الذاتي الذي هو مبدأ كلّ تجلٍ، واللاتعين الذي لا يعني العدم، مثلما أنّ الصفر ضروري في الأعداد حتّى يتميز الموجب من السالب، فاللاتعين هو بمنزلة الصفر المتيافيزيقي. وفي الفصول الأخرى وضح الشيخ مسائل تجليات الوحدة الذاتية المطلقة في الكثرة الأسمائية ومظاهرها الخلقية المقيدة، وعلاقة ذلك بوعي الإنسان من حيث إنيته الفردية كقبس من العقل الكلّي، وظهورها المتكثر في الملكات النفسية والعقلية في اليقظة والمنام ؛ ثمّ تعرض الشيخ إلى المضاهاة بين وحدة تلك الملكات في الإنية رغم تكاثر مظاهرها. وبعد ذلك بسط الكلام في مفهوم المعرفة وتدرجها إلى غاية كمال التحقق بالوحدة الذاتية.

3- الميتافيزيقا الشرقية La métaphysique orientale (1939)

هذا الكتاب هو رسالة موجزة (26 صفحة) ملخصة لمحاضرة ألقاها الشيخ المؤلف في جامعة السربون، وعرض فيها الشروط الضرورية لفهم مؤلفاته، حيث وضع الحدود المضبوطة لجملة من المصطلحات التي هي مفاتيح لفهم مكتوباته، ودعا إلى اكتساب الوسائل المفضية إلى التحقق بحقائق العلم المقدس بالتدرج عبر مختلف مراحله، مع تأكيده بنبذ كلّ الأخطاء والمغالطات الشائعة في الفكر الغربي الحديث، وحثّ الطالب المتطلع إلى المعرفة على أن يبحث عن الظروف الملائمة التي تساعده على السلوك وفق الدين القيم في وسط متشبع بالتراث الروحي الأصيل.

4- مبادئ حساب المقادير اللامتناهية في الصغر (1946)

Principes du calcul infinitésimal

يوضح الشيخ في هذا الكتاب الفوارق الأساسية التي تميز مفهوم اللامتناهي عن مفهوم اللامعين، وهو ما يجهله الكثير من علماء الرياضيات في هذا العصر، وكذلك أدعياء العلم المتيافيزيقي، حيث لا يتحرجون من اعتبار تعدد اللامتناهيات، وهو ما يتناقض مع إطلاق اللامحدود وكماله. ثمّ يوضح الشيخ الدلالات الأصلية لبعض المفاهيم الرياضية كعملية التكامل أو العبور إلى النهايات مبيناً ما يضاهيها في الميدان الميتافيزيقي، وهذا مثال يوحي بمدى البون الفاصل بين العلوم السطحية الظاهرية وبين حقائق العلم الرباني التراثي الأصيل، وأنّ هذا الأخير يمثل قاعدة انطلاق اكتساب المعارف الميتافيزيقية ولو على الصعيد

النظري، والجدير بالملاحظة أنّ مطالع هذا الكتاب، حتى وإنْ كان عديم المعرفة بالرياضيات، يمكن له أن يستفيد من الفصول الأولى، مع إمكانية عثوره في باقي الفصول على بعض التوضيحات الهامة الأخرى.

5- رموز العلم المقدس Les Symboles de la science Sacrée (1962)

بحق يعتبر هذا الكتاب للشيخ عبد الواحد يحيى من أهم وأنفس المراجع في علم مقارنة الأديان والتراثيات الروحية من خلال الفحص العميق لرموزها المشتركة، وهوأيضا مدخل ممتاز لجملة من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالتربية الروحية والعرفانية التي تشترك في جوهرها الواحد وفي هدفها الواحد كل المدارس التربوية الأصيلة حتى إن اختلفت كيفيات التعبيرعنه وتنوعت مسالك البلوغ إليه.

ويتألف الكتاب من 75 مقالة نشرها الشيخ عبد الواحد ما بين 1925 و 1950 في مجلتين كانتا تصدران في فرنسا هما: (ريكنابيت *Regnabit*) و(برقع إيزيس) التي تحول عنوانها سنة 1936 إلى (دراسات تراثية)؛ والجامع لهذه المقالات ومرتب تسلسلها وناشرها سنة 1962 هو الصاحب الوفي للشيخ عبد الواحد: العلامة العارف الشيخ مصطفى فالسان(1907-1974). وفي كلّ مقالة بيان لدلالات رمز معين تشترك فيه العديد من الملل والديانات والمذاهب التراثية الموصولة بالوحي الإلهي، كرمز الكهف ورمز الجبل ورمز الشجرة ورموز القلب والسلم والمركز والسبحة، وغير ذلك من المفاهيم المتعلقة بالفن المعماري المقدس أو البروج الفلكية والهيئة الكونية، أو الدلالات العرفانية للأعداد والحروف كحرف (نون) وحرف (قاف). وفي ثنايا هذه المقالات والتهميشات التابعة لها توجد توضيحات هامة جدا للكثير من المصطلحات والإشارات الرمزية الخاصة بالميدان الميتافيزيقي. وعلى العكس من الأطروحات المعاصرة، يبيّن الشيخ أنّ الرموز ليست مجرد مصطلاحات وضعية متوجهة لنخبة اجتماعية أوعرقية، وإنّما هي نماذج ومثل لحقائق تفتح آفاق الوعي اليقظ على الآفاق المقدسة للمراتب العلوية لأنّها بارزة من حضرة الغيب العلوي.

(ب)محور السلوك الروحي والتحقق العرفاني

6- نظرات في التربية الروحية Apercus sur l'initiation (1946)

يتألف هذا الكتاب من 48 مقالة. وفيها توضيحات دقيقة عميقة لمختلف أوجه ما ينبغي للسالك في مدارج التربية الروحية أن يتحقق به ويستوعبه، أو أن يلغيه ويتجنبه. وفيها أيضا توضيح للفوارق بين التصوف والرهبانية المسيحية، وبين السلوك الروحي والزهد، وبين العارف والناسك، وكذلك معرفة لأخطار الموجودة في المنظمات المنتحلة لوظيفة التربية الروحية المزيفة خصوصا في الغرب. وهي تتضمن تفصيلا للمبادئ الأساسية التي ينبني عليها السلوك السليم مثل ضرورة الالتزام بالشريعة ظاهرا وباطنا، وصحبة الشيخ القدوة المربي الحي، والولادة الثانية في عالم الملكوت، وعدم الالتفات إلى الخوارق

والكرامات، وضرورة التمييز بين المجالين النفساني والروحاني، وبيان الفرق بين الفتح في الأسرار الصغرى والفتح في الأسرار الكبرى والفتح الأكبر بالرسوخ في المعرفة والولاية الكاملة، والمؤهلات الصحيحة للقيام بوظيفة التربية الروحية.

7- التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم (1952) Initiation et réalisation spirituelle

يتألف هذا الكتاب من 31 بابا، مواضيعها مكملة أو مفصلة لما كتبه في كتابه الآخر (نظرات في التربية الروحية)، أيّ أنّها موضحة لأهم المفاهيم المتعلقة بالسلوك، ومن بينها إزاحة الالتباسات الكثيرة المتعلقة بالفهم الصحيح لحقيقة التربية الروحية العرفانية ومناهج ومراحل الترقي فيها وغاياتها، وكذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدور المنوط بشيخ التربية الحقيقي وعلاماته، ومن ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين أهل الجمع والوجود والشهود المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية، وضرورة التمييز الواضح بين المجالين النفسي والروحي. وفي هذا الكتاب وصفة حقيقية تمكن من رصد النماذج الدجالية للمتظاهرين بالتربية وأصحاب الدعاوي الباطلة أو الواهمة ؛ وفيه أيضا بحوث في غاية العمق كالفرق بين الوجهتين الشعائرية والأخلاقية، وعلاقات الروح بالجسم، ومعنى العروج والتحقق بالكمال العرفاني ثم الرجوع للخلق بالحق وعلاقته بالتضحية. ومن جانب آخر، يعتبر هذان الكتابان بحق - كغالب كتب الشيخ عبد الواحد الأخرى - من أنفس ما ألف كمدخل لعلم مقارنة الأديان الأصيل وبالأخص العرفان الصوفي المقارن.

ولهذا الكتاب وللذي قبله عمق إسلامي واضح حيث أنّ جل مواضيعهما مماثلة لما هو مبسوط في كتب التصوف الإسلامي. وهذان الكتابان لا غنى عنهما لمن طلب السلوك السليم الأصيل في العالم الغربي.

(ج) محور الدراسات الدينية والتراثية

8- مدخل عام إلى دراسة العقائد الهندوسية (1921)

Introduction Générale aux doctrines hindous

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 38 فصلاً (317 صفحة)، وهو يلخص النظريات العرفانية الأساسية التي فصلها الشيخ في مؤلفاته الأخرى، وكان في الأصل مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، فرفض لا لضعفه بل بالعكس لما كان يخشى أن يثير من ردود فعل في الأوساط الجامعية وغيرها، لأنّه يمثل

ثورة فكرية قاصمة لأهم الاتجاهات الفكرية في دراسة الأديان كما كانت رائجة في الغرب في مطلع القرن العشرين. وفي هذا الكتاب بدأ الشيخ دعوته، التي كررها في كتبه اللاحقة، إلى ضرورة اقتراب الغرب من الحكمة الشرقية لتقويم الانحراف الروحي الفكري المهول الذي أفرزته الحضارة المادية، ويهاجم الشيخ مسخ الحقائق الشائع في أطروحات المستشرقين مفسراً سوء فهمهم للمعارف التراثية الشرقية الأصيلة بعمى البصيرة وبالعجز الروحي الذي يعانونه بحيث يريدون حصر الحقائق الإلهية والغيبية في الأشكال التافهة لقواعدهم الفكرية الوضعية الضيقة النابعة من أهوائهم وعواطفهم، وذلك بعيد عن صدق الطلب اللازم لطالب سبيل الواحد الأحد. وفي هذا الكتاب تفصيل واضح لأهم أسس عقائد الملة الهندوسية الأصيلة، وهي مطابقة من حيث جوهرها لأسس الدين الإلهي الواحد الخالد، وإنْ اختلفت أشكال التعبير عن تلك الأسس باختلاف اللغات والشرائع، والركن الأول لجميعها هو: لا اله إلاّ الله الواحد الأحد ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير لا ربَّ سواه ولا معبود بحق إلاّ هو له الأسماء الحسنى ذو الجلال والإكرام.

9- الإنسان وصيرورته وفق تعاليم الفيدنتا (1925)

L'homme et son devenir selon le Védanta

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 24 باباً (206 صفحة)، وهو يتناول تكوين الإنسان الآدمي ومراحل أطواره ومصيره بعد الموت حسب تعاليم كتاب الفيدنتا الملخص للب التراث الهندوسي الأصيل، ومن ذلك ضرورة ربط الأحوال الواردة على الإنسان بالمبدأ العلوي الأصلي، فهي مظاهر متعددة لوحدته الثابتة. كذلك فإن الإنيات الفردية مظاهر للهوية الحقة والإنية المطلقة الأصلية التي لا وجود ولا قيام للإنيات الفردية إلاّ بها. وبالتأمل في المضاهاة بين العالمين الصغير والكبير أي الإنسان والكون، وبين ارتباط الألوهية بتجلياتها، يمكن توضيح منهجية السلوك العرفاني الذي يتمثل في عروج النفس بعد انعتاقها من سجن إنيتها الشخصية الضيقة إلى وسع المراتب الروحية العالية.

وقد ركز الشيخ خلال عرضه لتعاليم الفيدنتا على عدم انفصال الجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري والوجداني الباطني، وأشار أيضاً إلى عدم كفاءة اللغات الغربية للتعبير الصحيح عن حقائق المعرفة السامية كما تعبر عنها اللغات المقدسة التي نزل بها الوحي الإلهي، ممَّا يستلزم استعمال الرموز لتقريب مفاهيم ما تعذر الإفصاح عنه بالمصطلحات المألوفة.

وينبه الشيخ إلى أنَّ الفلسفة الغربية لا تعرف من حقيقة الإنسان إلاّ جانبه الأسفل في الوعي وفي الحس، وذلك لا يمثل إلاّ نسبة ضئيلة دنيا من مجموع طاقاتها، ومظهرا ضيقا جداً من رحابة إمكانياتها. ثمّ إنّ مجموع كلّ تلك الطاقات والإمكانيات ما هي إلاّ مظهر جزئي بسيط للإنية الحقية الذاتية الثابتة المطلقة للذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذ كلّ ما سواها لا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً. وفي هذا

الكتاب بيان لمراكز الطاقة الروحانية في الإنسان ورقائقها التي تنتعش بذكر الله تعالى كالزرع المبارك الذي يخرج شطأه من بذرة أدنى من السمسمة إلى أن تمتد فروعها في السماء توتي أكلها العرفاني كلّ حين بإذن ربها، عند تحقق صاحبها بمقامات السلوك المعراجي فناء وبقاء إلى أن يتمكن في الكمال، وتسفر شمسه فيه عن الإنسان الكامل الخليفة الجامع.

وهذا الكتاب يعتبر من أصعب كتب الشيخ لكثرة ما فيه من المصطلحات السنسكريتية – لغة الهندوس – ولطبيعة البحث المتعمق في ميدان ما وراء الطبيعة.

10- الثلاثية الكبرى La grande Triade (1946)

يحتوي هذا الكتاب على مقدمة و 26 فصلاً (212 صفحة)، وهو يتناول الرمز المثلثي ودلالاته العرفانية وفق تعاليم تراث الشرق الأقصى، وهو الرمز المؤلف من الثلاثية الأساسية: السماء والأرض والإنسان الذي هو العمد الواصل بينهما، أو الحقّ والخلق والواسطة، أوالإطلاق والتقييد والبرزخ الجامع لهما، وفي هذا الكتاب توضيح لميزات كلّ من جانبي الملة الصينية الأصيلة: جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هي في مدارس علم الباطن المنبثقة من (الطاوية)، وجانب السلوك الظاهري والاجتماعي والمعرفة الشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من (الكنفوشية). وأوضح أنّ السلوك عبر مدارج العلم الباطن، وهو المخصوص بقلة من المصطفين الأخيار، يتمّ بعد نيل الفتح الصغير برجوع العبد إلى أصل فطرته الحقيقية، ثمّ العروج عبر مراتبها العلوية إلى أن يتمكن بحقيقة الكمال بعد نيله الفتح الكبيرعند (وأن إلى ربك المنتهى)- الآية62 من سورة النجم - . هذا وفي كتابه (التصوف الإسلامي والطاوية) معلومات أخرى مكملة لهذا الكتاب.

11- نظرات على علم الباطن المسيحي Apercus sur l'ésotérisme (1954) chrétien

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 مقالات (126 صفحة)، يجيب فيها الشيخ عن بعض أسئلة القراء حول مسائل تتعلق بعلم الباطن المسيحي، كما يشمل تعقيبات الشيخ على الأخطاء الموجودة في بعض المؤلفات حول هذا الموضوع، وهو ثالث تأليف للشيخ عن المسيحية بعد كتابه حول القديس "برنارد" وكتابه "العلم الباطن لدانتي". وهذه المقالات تدرس تنظيمات كانت تحتضن في باطنها مناهج سلوكية صوفية وعرفانية خلال القرون الوسطى في أوروبا تحت غطاء المسيحية الرسمية الشائعة، كالتنظيم المسمى "بتنظيم الهيكل" و"تنظيم أوفياء المحبة" وتنظيم "فرسان الكأس المقدسة". وفي بداية الكتاب تكلم الشيخ حول موضوعين،

يتعلق الأول بأهمية اللغة العبرية في الملة المسيحية، ويتعلق الثاني بتمحور المسيحية الأصيلة حول قطبين: القطب الشرعي الظاهري العام والقطب السلوكي الباطني الخاص.

12- دراسات حول الهندوسية Etudes sur l'hindouisme (1968)

يتألف هذا الكتاب من 11 مقالة وتعقيبات على بحوث صدر معظمها في مجلة "برقع إيزيس" ومجلة "دراسات تراثية". والمفاهيم التي تطرق إليها تتميز بعموم أبعادها، وحتى إنْ تعلقت بخصوص التراث الهندوسي في مجالات المعرفة والحقائق الغيبية فهي لا تتنافى مع إمكانية تطبيقها على أشكال أخرى من التراث المعرفي في الملل والأديان الأخرى ذات الأصل الإلهي.

ويصحح الشيخ في تلك المقالات العديد من الأخطاء وأنماطاً من سوء الفهم الشائعة عند الباحثين المعاصرين، ويميز سمو المشاهدة في مقام الإحسان والاجتباء الرباني عن أعمال المجاهدة في مقام الإيمان، كما يميز بين علوم المعرفة وأعمال المعاملة، ويوضح علاقات الهوية بالإنية، وينبه إلى مبررات وجود النظام الطبقي في المجتمعات التراثية كوضع يعكس ما عليه الاستعدادات والأمزجة الإنسانية من الاختلاف والتفاضل، لا لاكتساب امتيازات مادية واجتماعية، بل لكسب مراتب روحية ومدارج عرفانية. وتعرض الشيخ أيضاً إلى مميزات بعض الاتجاهات في المذاهب الهندوسية مثل مذهب "التانتاريزم" وما يظهر عند بعض سالكيه من ظواهر خارقة للعوائد.

13- لمحات حول التصوف الإسلامي وعلم الباطن في الملة الصينية "الطاوية"

Esotérisme islamique et taoisme (1973)

القسم الأول من هذا الكتاب يتألف من مقالات حول مسائل في التصوف الإسلامي أولها: المبادئ العامة الأساسية للتصوف وأنّه ليس بدخيل على الإسلام كما يزعم الجاهلون بل منبعه الأصيل هو القرآن وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، ثمّ تطرق في كلّ مقال إلى مسألة معينة من المسائل التالية: القشر واللب في الميدان العرفاني – حقيقة التوحيد- رمزية اليد - الفقر إلى الله تعالى – الروح – علم أسرار الحروف وأعدادها في اللغة العربية – التجلي والخلق - آثار الحضارة الإسلامية في الغرب.

أمّا القسم الثاني من الكتاب ففيه بحث طويل عميق واضح حول مميزات الملة الصينية الأصيلة بجانبيها: العام المتمثل في الشريعة والمؤطر في تعاليم كنفوشيوس ومدرسته، والخاص المتمثل في السلوك الروحي والتحقق العرفاني والمؤطر في مناهج الطاوية وتعاليم أقطابها مثل (لاوتسا) المعاصر لكنفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. والقسم الأخير من الكتاب يشتمل على تعليقات للمؤلف على عدة تآليف فيها دراسات حول التصوف الإسلامي و حول الملة الصينية.

14- باطنية دانتي (1925) l'Esotérisme de Dante

الأديب الشاعر دانتي(1265 – 1321 م) هو أحد مشاهير علماء الدين بايطاليا في القرن السابع الهجري، ويكشف الشيخ عبد الواحد يحيى بأنّ هذا الحكيم كان متضلعاً في علوم الباطن حسب ما هو مستبطن في كتابه الشهير "الكوميديا الإلهية" وأيضاً في كتابه "الحياة الجديدة". ويؤكّد الشيخ أنّ دانتي كان أحد رؤساء تنظيم سري يدعى "العقد المقدس" مرتبط بتنظيم "الهيكل" الذي كان يمثل تحت غطاء الحروب الصليبية وحماية المسيحية في فلسطين والشام، حلقة وصل بين دوائر الولاية في العالم الإسلامي وعالم الولاية الخفي في أوروبا خلال القرون الوسطى. وفي الكتاب مقارنة لـما فصله دانتي حول مراتب الوجود والنشأة الكونية وترتيبها من سجين بأسفل سافلين إلى جنات عدن في عليين مروراً بسورالأعراف، وبين رحلة الإسراء والمعراج للنبي الخاتم سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – والمعارج الروحية للأولياء كما هي مفصلة في مكتوبات الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي الذي توفي سنة 638هـ أي 80 سنة قبل أن ينهي دانتي "الكوميديا الإلهية". وتعرض الشيخ في بحثه هذا إلى رمزية الأعداد والحروف في المعارف الصوفية، وفي النهاية نبه إلى أنّ ظهور دانتي بالكوميديا الإلهية في عصره مرتبط بدقة بالخصائص المميزة لكلّ مرحلة من مراحل الأدوار الزمنية التي تجتازها البشرية.

15- مليك العالم (1927) Le Roi du monde

أثار هذا الكتاب جدلاً كثيراً في الأوساط المهتمة بالتراث الروحي، وفيه يبيّن الشيخ وجود مملكة للولاية في عالم الإنسان، سلطانها هو قطب الزمان، وحكامها بمختلف طبقاتهم هم أولياء الرحمان، ونوابهم موزعون داخل كلّ الشعوب والأمم، وهي مملكة القلوب والأرواح حسب مقاماتها عند ربها وتحققها بالمعرفة الإلهية، وهي المركز الثابت الذي عليه مدار أطوار الحضارات الإنسانية من بدء الخليقة إلى آخر الزمان. وإنْ كان أشخاص هذه المملكة يغلب عليهم الستر والخفاء فآثارهم في غاية الظهور والجلاء، ولبيان ذلك استعمل الشيخ مصطلحات وأسلوباً يتناسبان مع عقلية الغربيين، كما استشهد بمعطيات من مصادر متنوعة لملل وأديان مختلفة تشير إلى وجود مركز علوي دائم لديوان الصالحين من حيث: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين) – الآية 105 من سورة الأنبياء –.

16- القديس برنارد (1929) Saint Bernard

يعتبر القديس برنارد (1090م-1153م) إماماً مرموقاً على صعيد الروحانية المسيحية في القرون الوسطى، وقد تولى رئاسة دير (كليرفو) بفرنسا في سن مبكرة، وإلى جانب هذا تميز بمهارته في الدبلوماسية السياسية بحيث تمكن من جبر التصدع الذي حصل آنذاك بين الكنيسة والقصر الملكي، كما قام بالعديد من المناظرات في مسائل العقيدة، وساهم في إنشاء وإرساء جماعة: "تنظيم الهيكل" الذي كان له دور أساسي في وصل الروحانية الغربية بالروحانية الإسلامية تحت غطاء الحروب الصليبية. ومن خلال المسار المتميز لحياة هذا القديس أراد الشيخ عبد الواحد يحيى أن يعطي نموذجاً حياً للروابط الوثيقة التي ينبغي أن تتحقق دائماً بين السلطة الروحية والحكم الزمني، أو التكامل بين رجال الدين ورجال الدولة، أو بين عالمي التدبير الروحي والحكمة التفصيلية الكونية، لأنّ ذلك ضروري لاستقرار وسلام كلّ أمة وازدهار كلّ ملة. وفي هذا السياق كتب الشيخ في نفس السنة التي ألف فيها هذا الكتاب تأليفاً آخر فصل فيه هذا الموضوع بعمق وعنوانه "السلطة الروحية والحكم الزمني".

17- دراسات حول الماسونية الحرة وتنظيم الرفقة (1964)

Etudes sur la franc – maconnerie et le compagnonnage

يشتمل هذا الكتاب على 23 مقالة وعشرات من التعاليق على كتب ودراسات مجموعة في جزأين كبيرين (أزيد من 600 صفحة)، وهي بحوث تتعلق بهذين التنظيمين المشهورين في الغرب. فهي موسوعة للمعلومات حول تاريخ الماسونية وتطورها ودلالات رموزها، ويقرر الشيخ أنّ الماسونية الأصلية كانت منهاجاً للتربية الروحية، وأنّ لرموزها ومصطلحاتها دلالات عرفانية، وأنّ جانبها الأصيل ما زال يحمل إلى اليوم – بالنسبة للغرب – بذورا لتلك التربية والمعرفة رغم ضعف مستوى جل المتسبين إليها، ورغم اقتصارها على الجانب النظري فقط بعد انقطاعها مُنذ زمن بعيد عن الجانب التطبيقي. وأعطى المؤلف أمثلة لإمكانية رجوع الماسونية لأصالتها الأولى، كما يظهر في مقاله حول "الكلمة المفقودة والألفاظ المستعارة".

18- انماط تراثية وأدوار كونية (1970)

formes traditionnelles et cycles cosmiques

هذا الكتاب يجمع منتخبات نشرت بعد وفاة المؤلف، وقد سلط فيها الأضواء على بعض مراحل التاريخ الإنساني والأدوار الزمنية للحضارات وفق التعاليم الهندوسية، وهي تتفق في مجملها مع تعاليم الملل الأخرى. وأعطى الشيخ توضيحات عميقة وعجيبة، قد لا يقررها بعض علماء الآثار المعاصرين، حول التراث الحضاري للمنطقة القطبية الشمالية، وللقارة الأطلسية التي اندثرت بخسف طوفان عام، وحول

الروحانية العبرية (القبالة)، وكذلك حول الحضارة المصرية والكلدانية، وتراث العلوم الهرمسية ومدى انتشارها وامتدادها في الحضارات السابقة واللاحقة بما فيها الحضارة الإسلامية حيث استعمل بعض أئمة التصوف الإسلامي أحياناً لغة رموزها ومصطلحاتها. وجملة هذه البحوث تشكل لوحة مثيرة للجوانب المقدسة في التاريخ الإنساني، وإن كانت على النقيض من الفرضيات الشائعة عند الباحثين المحدثين.

19- مجموعة منتخبات (1978) Mélanges

يتألف من 19 مقالة تتناول مواضيع شتى ابتداء من مقالة "مبدع العالم" الصادرة سنة 1909 وفيها بحث حول مسألة أصل الشر، وانتهاء بمقالة صدرت عام 1951 حول العلم الظاهر بالنسبة للعلوم التراثية الأصيلة والتي تؤكد بصفة قطعية استحالة التوفيق بين البحث الفكري الظاهري السطحي الحديث، وبين المعارف التراثية اليقينية.

وينتظم هذا الكتاب في ثلاثة محاور: علم ما وراء الطبيعة والكونيات (7 مقالات)، العلوم والفنون التراثية (4 مقالات)، وأخيراً بحوث حول بعض الضلالات المعاصرة وانحرافات الحداثة (8 مقالات)، وفي هذه المحاور توجد مفاهيم عميقة للعلاقات بين العلوم والفنون وطبيعة كلّ منها، كما توجد معلومات غزيرة مفيدة حول نظرية الروح، وحول أصل الطائفة المسيحية الأمريكية التي تعرف بالمرمونية، وأيضاً حول مغالطات ومتاهات أدعياء الروحنة الحديثة.

(هـ) محور الدراسات الحضارية والنقد التشريحي للحضارة المعاصرة

هذا المحور يشتمل على أربعة كتب كان لها الأثر البارز البالغ في الفكر الغربي خلال القرن العشرين، وقد قلبت القناعات الفكرية والعقائدية للكثير من المطالعين لها فجعلتهم يعودون إلى الدين والشرائع الإلهية. وفي هذه الكتب تشريح في منتهى الدقة والعمق لأسس الحضارة الغربية المعاصرة وطابعها الدجالي الطاغوتي، ولمراحل تطورها السابقة واللاحقة، وفيها بيان لبطلان كل النظريات المناقضة للشرائع السماوية، وتحطيم بلا هوادة لجميع أوثان الحداثة.

20- الشرق والغرب (1924) Orient & Occident

هذا الكتاب الذي يقع في 230 صفحة يتألف من مقدمة وقسمين: القسم الأول في أربعة فصول تحت عنوان: الأوهام الغربية، والثاني في أربعة فصول أيضاً تحت عنوان: إمكانية التقارب، وأخيراً خاتمة ملخصة. سعى الشيخ في هذا الكتاب إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية، وإلى الإشادة بأصالة وسمو الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية الشرقية. أوثان الحداثة تتمثل في اللهفة وراء التطور المادي المبتور عن كلّ ترق

روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني، وفي متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادية بدون اعتبار لأصولها العلوية، وفي أخلاقيات سطحية لعواطف رجراجة فقدت أصولها العرفانية، كلّ ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة، تحدق بها الأخطار التي تنشئها بنفسها كلّما ازداد تطورها. ولا نجاة للغرب من دوامة الخواء الروحي الذي يهوي به إلاّ بالاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حية في الشرق. ويقرر الشيخ أنّ ذلك التقارب تعترضه عوائق صعبة، لكن لابُدّ من تجاوزها إن أراد الغرب النجاة من مصير متعفن خطير والعودة إلى حضارة متوازنة. وفصّل الشيخ ما ينبغي تجنبه في مسار تلقيح وتلاقح الغرب مع الشرق حتّى تنشأ الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام، وهذا الكتاب ميسور القراءة، وهو مكمل للكتاب التالي "أزمة العالم الحديث".

21- أزمة العالم الحديث La Crise du monde moderne (1927)

ألف الشيخ هذا الكتاب عقب تأليفه "الشرق والغرب" فهما متكاملان، وفيه يشرح الشيخ كيف أنّ الحضارة المعاصرة سجنت أهلها في المادية القاتلة والشخصانية الوهمية والفردية المغرورة، لأنّ أصولها بترت فانفصلت عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الربانية وشرائع دين الله تعالى. وقد قام بتحليل مميزات العصر الحديث تحليلاً يتميز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، ومن خلاله بين إلى أيّ مدى وصل انحراف هذه الحضارة، وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة، حيث أنّها اهتمت أساساً باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة، ولذلك فرغم نجاح الحضارة المعاصرة نجاحاً مذهلاً في التقنيات المادية لا يصحّ أن تنعت بالتفوق كما يزعمه بإصرار جمهور المفكرين الغربيين، لأنّها لم تزد غالبية الناس إلاّ شقاء باطنياً، ولم تزد المجتمعات إلاّ بؤساً سلوكياً بسبب ابتعادهم عن الحقّ الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلاّ في حضرته واتباع شريعته. لكن الشيخ قرر مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الداهم، وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حية إلى اليوم. ويمكن بيسر قراءة هذا الكتاب وإن كان الاطلاع على كتابه(الشرق والغرب) ممّا يساعد على استيعاب كل جوانبه.

22- السلطة الروحية والحكم الزمني (1929)

utorité spirituelle et Pouvoir temporelA

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 فصول (118 صفحة). بعدما ركز الشيخ على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علو مرتبتها، وضرورة احترام سلم القيم والتدرج في المراتب لدى كلّ مجتمع محافظ على الدين، عمد إلى عرض ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات التي تضبط وظيفة علماء الدين بوظيفة رجال الحكم، إذ طبيعة هذه الارتباطات هي التي تميز موقع المجتمع من القداسة والثبات في الأصالة الحافظة لكلّ

مجتمع من التفكك والتدهور. واستشهد الشيخ بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى، ويقرر أنّ اختلال الموازين في سلم القيم الدينية الاجتماعية يؤول إلى قلبها إذا لم يحصل التقويم السليم في الوقت المناسب. ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات، وتلك هي علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكل المرحلة الظلامية لتاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي دخلتها البشرية المنفصلة عن أصالتها الدينية منذ قرون وستستمر متفاقمة إلى ظهور العلامات الكبرى لآخر الزمان.

23- كتاب هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان (1945)

Le Régne de la quantité et les signes des temps

يتألف هذا الكتاب الجليل من مقدمة وأربعين فصلاً، وهو من أبرز مؤلفات الشيخ عبدالواحد يحيى(1886-1951) وأشدها إثارة،وقد كان له أثر بالغ في فكر أجيال من العلماء والمثقفين سواء في الغرب أو في الشرق، وجعلهم يعودون إلى التراث الروحي الأصيل وإلى الدين الإلهي القيم بعد أن ابتعدوا عنه، وكان - ولا يزال إلى اليوم مع كتب الشيخ الأخرى- سببا في إسلام الكثيرمنهم. وقد شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحل تطورها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان، وبيّن بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية. والقسم الأول من الكتاب وضح فيه عدة مفاهيم أساسية في المعرفة والأخطاء الحديثة في شأنها، كمعنى الكيف والكم، وحقيقية التجلي والظهور، والزمان والمكان والمادة، ثمّ خصص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الروحي والانحراف العقائدي والفكري، وقلب الحقائق ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة، وهي الظواهر المميزة للمجتمع البشري في آخر الزمان كما هو مسجل في كلّ الكتب الإلهية. وفي الأبواب الأخيرة تفصيل للمراحل الممهدة لظهور الدجال وهيمنته القصيرة على العالم ومملكته الزائفة ونهايتها على أيدي القوى الربانية، وأخيرا بيان لمعنى نهاية الدنيا وقيام الساعة.

(و) محور الردود على ضلالات ومتاهات الروحنة المزيفة

24- كتاب التيوصوفيزم قصة دين زائف (1921)

Le Théosophisme, Histoire d'une pseudo - religion

هذا الكتاب الواسع الكثيف يتألف من مقدمة و30فصلاً (472 صفحة)، كما يشتمل على عشرات التعليقات حول كتب ومقالات، وفيه دراسة دقيقة وافية لتاريخ نحلة "التيوصوفيزم" في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وفيه أيضاً تحليل لأحداث ولأشخاص كان لهم تأثير في التنظيمات

السرية التي كانت تعج بها الأوساط الغربية في تلك الفترة ؛ ولا تزال امتدادات فروعها متغلغة إلى اليوم في المجتمعات الغربية. وهذا الكتاب يبرهن على أنّ التيوصوفيزم وأمثالها من النحل الباطلة والتنظيمات البدعية المضللة في الغرب، لا تعدو أن تكون صوراً مشوهة للمعرفة الدينية الإلهية المقدسة، وما هي إلا بؤر لروحنة مزيفة أو ملفقة يشرف على تسييرها دجاجلة من أولياء الشيطان يستغلون تطلعات أناس متبرمين من حياة مادية سطحية فيضيعون أعمارهم في متاهات مصيرها الإحباط.

25- زيغ نحلة استحضار الأرواح (1923) L'erreur Spirite

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 14 فصلاً (406 صفحة)، وهو يتميز بالوسع والدقة في تتبع نحلة استحضار الأرواح ودعاتها ونواديها وتطورها، وهي النحلة التي يزعم دعاتها إمكانية الاتصال بأرواح الأموات في جلسات وفق طقوس خاصة، وكيف أنّ تلك الأرواح تملي عليهم جملة من الأخبار، فبين الشيخ أنّ هذا الزعم باطل تماماً ومستحيل رغم صحّة بعض الظواهر الغريبة التي تحدث في تلك الجلسات والتي يمكن تفسيرها وفق معطيات معروفة في التراث الديني والعرفاني الأصيل. ثمّ نبه الشيخ إلى الأباطيل التي تزخر فيها مكتوبات المنتمين لهذه النحلة والتي يزعمون أنّهم تلقوها من تلك الأرواح، ومن أخطرها الإيمان بعقيدة التناسخ ولأحوال الإنسان بعد الموت ممّا يناقض نصوص الكتب الإلهية. وحذر الشيخ من الاختلالات العقلية والاضطرابات النفسية للكثير ممَّن يمارسون طقوس هذه النحلة، وأنها وسط مكيف للولاية الشيطانية والنفوس الظلامية. وقد كتب الشيخ كتابه هذا سعياً منه للحد من انتشارها المتنامي في تلك الفترة، واستطاع بقوة أن يقيم الحجج على زيغ أتباعها.

2- كتاب تقارير (1973) Comptes Rendus

يشتمل على مجموعة من التقارير حول كتب قام الشيخ بتحليلها، وأكثرها يدخل في سياق العلوم الخفية وتيارات الروحنة التي تنامت في الغرب خلال القرن السابع وبدايات القرن العشرين، وللطعون التي وجهها الشيخ إلى المفاهيم الخاطئة والعقائد الزائغة في تلك النزعات التي تصد عن الدين الإلهي القويم، وهي طعون لم تفقد صلاحيتها إلى اليوم، ومن شأنها المساعدة على التقويم السديد للعديد من التيارات الفكرية والنحل الطائفية وبدعها الدجالية. وتوجد إلى جانب تلك الطعون مقالات الثناء على كتب الباحث في التراث الأصيل "أناندا كوما راسوامي"، خصوصاً بحوثه حول الفن المقدس، كما توجد في القسم الثاني من الكتاب تعقيبات مشحونة بالحيوية كتبها الشيخ حول مقالات الباحث "بول لوكور" في مجلة "أتلنتيس".

27- كتاب مقالات وتقارير (2002) Articles et comptes rendus

يشتمل هذا الكتاب على مقالات نشرها الشيخ في مجلة "برقع إزيس" ما بين سنتي 1925 و1935 وفي مجلة "دراسات تراثية" ما بين سنتي 1936 و 1950. وفي قسمه الأول توجد 12 مقالة في 95 صفحة فيها بحوث حول تنظيمات ومذاهب تدعي توفير المعرفة والتربية الروحية لأتباعها، وأكثرها دعاوي وهمية، بل أحياناً تكون مصيدة يسقط فيه البلهاء في براثن الولاية الشيطانية. وفي هذا القسم أيضاً ردود صارمة قاسية على الفيلسوف الفرنسي المشهور "هنري برجسون" (1859-1941) فيسخر الشيخ من دعوته لما سماه بـ "الدين الديناميكي" الذي ما هو إلاّ خليط سمج من الأفكار التافهة الخاطئة والدالة على قيمة هذه الفلسفة التي لا تفضي إلاّ إلى العدم. وفي هذا القسم أيضاً بيان لأخطاء ومتاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث إذ أنّ الكثير من نظرياته ما هي إلاّ أوهام وأباطيل، خصوصاً أنّ أنصاره لا يعترفون بأسمى عنصر في الإنسان وهو الروح العلوي الإلهي. وفي نفس هذا القسم مقال حول مسائل تتعلق بالتصوف الإسلامي، وفيه يعقب الشيخ على كتاب باللغة الانجليزية عنوانه (التصوف الإسلامي) لمؤلفه سيردار إقبال علي شاه، ومقال آخر حول رمزية النسيج، وبحوث أخرى حول السلوك الروحي العرفاني القويم وما يعاكسه من مسالك وخيمة. أمّا القسم الثاني من الكتاب الذي يقع في نحو 150صفحة فيتألف من أزيد من سبعين تعليقاً على كتب وبحوث نشرت بين سنتي 1928 و 1950 وجل مواضيعها حول مسائل تتعلق بالميادين التراثية العرفانية والدينية والميتافيزيقية وما يتشعب منها من علوم وفنون.

الجمعة 25 ذو الحجة 1425

مقدمة

من جهات عديدة، طُلب مِنا مراراً أن نجمع في كتاب المقالات المتعلقة مباشرة بالتربية الروحية التي نشرناها في مجلة "دراسات تراثية"؛ ولم يكن باستطاعتنا التلبية المباشرة لهذه المطالب، لأن الكتاب، في تقديرنا، ينبغي أن لا يكون مجرد مجموعة من المقالات، لاسيما في حالتنا هذه، إذْ قَد كُتبت تَبَعاً للظروف، وهي في غالب الأحيان أجوبة عن أسئلة طُرِحت علينا؛ وهي لا تتسلسل على شاكلة أبواب متتابعة مُؤلفة لكتاب، ولهذا لزمنا تعديلها وإتمامها وتنسيقُها بكيفية أخرى؛ وهذا ما قمنا به هنا؛ ولا نعني أنّنا أردنا بذلك القيام بنوع من البحث الذي تمامه يزيد أو ينقص، أو بتقديم دراسة "تعليمية" إذا صحّ القول؛ ومثل هذا كان متصوّراً وممكنا عند اللزوم، لو كان الأمر مقتصراً على دراسة شكل معيّن من التربية الروحية، لكن حالما كان المقصود بالعكس هو التربية الروحية عموماً، فإنّ ذلك يُمسي مستحيلاً تماماً، لأنّ الأسئلة التي يمكن أن تطرح حينئذ في هذا الصّدد لا تنحصر في عدد مُعيّن، والطبيعة نفسها للموضوع تناقض كل تحديد مضبوط، وبالتالي لا يمكن بتاتا ادّعاء معالجتها جميعهاً من دون إلغاء واحدة منها. وفي الجملة كل ما يمكن فعله هو فحص بعض المظاهر، والتمعّن في بعض وجهات النظر، التي حتى وإن كانت أهمّيتها تبدو أكثر مباشرة لسبب أو لآخر، فهي رغم هذا، تترك العديد من النقاط التي كان من المشروع الوقوف عندها. ولهذا ارتأينا اختيار كلمة "نظرات" في عنوان الكتاب، لأنها هي التي يمكن أن تُفْصح عن محتواه بأنسب تعبير؛ حيث أنه لا شك في عدم إمكانية الاستيفاء التام حتى لواحدة من المسائل المعْروضة فيه. وزيادة على هذا، من البديهي أنّه لا مجال هنا لتكرير ما قلناه سابقا في كتب أخرى تتعلق بنفس الموضوع، وسنكتفي بإحالة القارئ عليها كل ما كان ذلك ضروريا؛ ومع هذا، فإنّ ميدان المعرفة التي ترجع إليها جميع مكتوباتنا، يجعل كل شيء فيها مرتبطاً بعضه ببعض بحيث يستحيل الأخذ بكيفية أخرى غير هذه التي اعتمدناها.

قلنا إنّ قصدنا بالأساس هو فحص المسائل المتعلقة بالتربية الروحية عموما؛ وبالتالي، فكلما رجعنا إلى هذا الشكل التربوي أو ذاك، فالمقصود طبعاً هو المزيد من التوضيح لِيَتَحَسَّنَ فهم ما يمكن أن يبقى غامضا لو لم يحصل الاستناد إلى تلك الحالات الخاصة. ومن المهم الإلحاح على هذا، لاسيما إذا كان الموضوع متعلقا بالأشكال الغربية، وذلك لتجنب كل لبس وكل سوء فهم، ولم

نشر إليها في غالب الأحيان إلا لأنّ "التطبيقات" التي يُمكن أن تستخلص منها تبدو لنا في كثير من الحالات أسهل تناولا من غيرها عند غالبية القراء، بل هي مألوفة عند بعضهم بكيفية تزيد أو تنقص. ومن البديهي أن هذا لا يتعلق بتاتا بما يمكن أن يفكّر فيه كل واحد حول الوضعية الراهنة للمنظمات التي بواسطتها يتم الاحتفاظ بهذه الأشكال التربوية وممارستها. وعندما نعرف درجة الانحطاط التي بغلها الغرب الحديث، يكون من اليسير جدا فهم كون الكثير من الأمور ذات الطابع التراثي، فضلا عن التي ترجع منها إلى التربية الروحية، لم يبق منها إلا ما هو على شكل مخلفات لا تكاد تُفهم حتى من طرف القائمين بحفظها. وهذا هو السبب الذي يتيح بروز العديد من "التزييفات" بجانب تلك المخلّفات الأصلية، وقد كانت لنا فرصة الحديث عنها في مواقع أخرى. ففي مثل هذه الظروف، يمكن لها إنشاء أوهام والتظاهر بما ليست هي عليه في حقيقتها، لكن مهما كان الحال، فإنّ الأشكال التراثية تمكث على الدوام، من حيث هي في ذاتها، مستقلة عن تلك العوارض. ونضيف أيضاً أنه عندما يتفق لنا بالعكس النظر إلى هذه العوارض والتعرف لا إلى الأشكال التربوية، وإنما إلى وضعية المنظمات التربوية الأصيلة منها والزائفة في الغرب الراهن، فإننا لا نقوم سوى بالإفصاح عن ما هي عليه الوقائع التي لا دخل لنا فيها بتاتا بطبيعة الحال، ومن دون أيّ قصد أو انشغال سوى قول الحق في هذا الصدد، كما هو الشأن في أي أمر نعتبره خلال دراستنا، وبكيفية محايدة بأقصى ما يمكن من الموضوعية، ولكل واحد الحرية في أن يستخلص منها التبعات الملائمة له. وأما نحن فلسنا مكلفين أصلاً باستدراج أشخاص للانخراط في أي تنظيم مهما كان، أو إخراجهم منه، كما لا نُحَضّ أي شخص ليطلب التربية من هنا أو من هناك، أو ليمتنع من طلبها؛ بل إننا نرى أن هذا لا يهمنا بأية كيفية كانت ولا يندرج بتاتا ضمن دورنا. وربما يستغرب البعض من اعتقادنا لزوم الإلحاح على هذا، والحق يُقال أنه لا جدوى منه بالفعل لو لم يُعتبر عدم الفهم عند غالبية المعاصرين لنا، والمصحوب أيضاً بسوء النية لدى عدد كبير منهم؛ ومع الأسف لقد تعوّدنا كثيراً على مشاهدة ما يُنسب إلينا من مختلف أنماط النوايا التي لم تخطر ببالنا أبداً قط، وهذا من طرف أناس ينتمون إلى جهات متعارضة في ما بينها إلى أقصى حد، ظاهريا على الأقل، وهذا هو الذي يدعونا في هذا الصدد إلى أخذ كل الاحتياطات اللازمة، ولا نبادر إلى قول الاحتياطات الكافية؛ إذ من الذي يمكن له أن يتوقع كل ما يُحتمل اختراعه من طرف البعض من مزاعم باطلة؟

وكذلك، لا ينبغي الاستغراب من توسعنا في كثير من الأحيان حول الأخطاء والالتباسات التي تُقترف عموما بمقدار يزيد أو ينقص في موضوع التربية الروحية؛ والفائدة المتمثلة في إزاحتها

بديهية، لكن زيادة على هذا فإننا بمشاهدتها تحديداً، دُفعنا في كثير من الأحيان، إلى رؤية ضرورة معالجة هذه أو تلك من نقاط معينة بالأخص؛ ولو لم نشهدها حاصلة في الواقع لبدت لنا مسألتها بديهية أو لا تحتاج إلى مثل كل هذه الشروح على أيّ حال. والجدير بالملاحظة أنّ بعض تلك الأخطاء لا تُقترف من طرف العوام أو أدعياء التربية فحسب، فهذا في الجملة ليس بالغريب، وإنّما يقترفها أيضاً أعضاء في منظمات تربوية أصيلة، بل من بينهم من يُنظر إليهم كـ"منابع إشعاع" في أوساطهم. وربّما يكون هذا من أوضح الدلائل على وضع الانحطاط الراهن الذي أشرنا إليه قبل قليل. وفي هذا السياق، ومن دون أن نُجازف بالتعرّض إلى سوء التأويل من طرف البعض، يمكن أن نُعبر عن أملنا في وجود أفراد من بين ممثلي هذه التنظيمات، قد تساهم الاعتبارات التي نعرضها في إعادة الوعي عندهم بما هي عليه حقيقة التربية الروحية؛ غير أنه لا تساورنا أماني مُبالغ فيها في هذا الصدد، ولا في كل ما يتعلق بصفة أعم بإمكانيات الإحياء التي لم يزل من المحتمل أن يحملها الغرب في ذاته؛ ورغم هذا، فبالتأكيد يوجد من تنقصهم المعرفة الحقيقية أكثر من وقوع خلل في حسن نيتهم؛ لكن حسن هذه النية لا يكفي، والمسألة كلها في معرفة مدى قبول أفقهم العرفاني للتوسع، وأيضا هل هم حقا مؤهلون للانتقال من التربية النظرية إلى التربية الفعلية. وبالنسبة إلينا، لا يمكننا على أي حال أن نفعل أكثر من توفير بعض المعطيات التي ربما يستفيد منها الذين باستطاعتهم القيام بتلك النقلة، والذين هم مستعدون للانتفاع بها بمقدار ما تسمح لهم به الظروف. ومن اليقين أنّ عدد هؤلاء على الدوام لن يكون كبيراً جداً، لكن، كما ذكرناه في كثير من الأحيان، ليس العدد هو المهم في أمور من هذا الطراز؛ ويكفي في هذه الحالة الخاصة، أن يحصل في البداية العدد الكافي اللازم لإنشاء تنظيمات للتربية الروحية. والمحاولات التي جُرّبت حتى الآن في وجهة تقترب بكيفية تزيد أو تنقص من الوجهة التي نقصدها، لم تبلغ، في حدود علمنا، إلى الحدّ الذي يُتيح الحكم على نتائجها التي كان بالإمكان الحصول عليها لو كانت الظروف أكثر ملائمة.

ومن الواضح جدا، أن البيئة الحديثة، بحكم نفس طبيعتها، هي الآن وستبقى على الدوام، إحدى أهم العوائق التي تصادفها حتما كل محاولة لإحياء التراث الروحي في الغرب، سواء في الميدان التربوي أو في أيّ ميدان آخر. وصحيح مبدئيا كون هذا الميدان التربوي، بمقتضى طابعه "المغلق"، هو في معزل عن تلك المؤثرات السيئة للعالم الخارجي، لكن الحاصل في الواقع، هو أن "التنظيمات القائمة قد تركت نفسها منذ أمد بعيد عرضة لتلك المؤثرات، إلى أن اتّسعت بعض خروقها"، بكيفية لا يمكن رقعها بسهولة. ولكي نعطي مثالا نموذجيا لهذا، نذكر ما تبنّته هذه

التنظيمات من هيئات إدارية تحاكي الهيئات الحكومية العمومية، وبالتالي أمست هدفا لمؤثرات متصارعة، ولولا ذلك التبنّي لما وجدت أيّة وسيلة للتأثير عليها ولسقطت في الفراغ. وهذه المحاكاة للعالم الخارجي تُشكّل في نفسها، إحدى انقلابات العلاقات السوية التي تُبرز في جمع الميادين الطابع المميّز للفوضى الحديثة. وتبعات هذا "التلوث" هي اليوم في غاية الظهور بحيث ينبغي أن يكون المرء أعمى حتى لا يراها، ورغم هذا نشك كثيرا في وجود كثرة من الناس العالمين بأسبابها الحقيقية. وهوس "الجمعيات" متأصل بإفراط عنه غالبية المعاصرين لنا إلى حدّ عدم تصورّهم حتى مجرّد إمكانية التخلي عن بعض الأشكال الظاهرية الخالصة، لكن بسبب هذه العلة ذاتها، ربّما يكمن هنا ما ينبغي إلغاؤه من طرف كل من يريد القيام بإحياء للتربية الروحية على أُسس جادة حقا. ولن نذهب أكثر من هذا في هذه الأفكار التمهيدية، لأنه - ونكرره مرة أخرى - ليس علينا التدخل عمليا في محاولات من هذا النمط، وكل ما نرومه في هذا الصدد هو توضيح الطريق لمن يستطيعون ويريدون الانخراط فيه. ومع هذا، فإنّ مدى ما سنقوله هو أبعد بكثير من الانحصار في تطبيق يمكن إيقاعه على شكل تربوي خاص، إذ المقصود قبل كل شيء هو بيان المبادئ الأساسية المشتركة الموجودة في كل تربية سواء منها الشرقية أو الغربية. وبالفعل فإنّ جوهر وغاية التربية الروحية ثابتان لا يتغيران على الدوام في كل مكان، ولا اختلاف إلا في الكيفيات، بمقتضى التكيف مع الأزمنة والأمكنة. وحتى لا يلتبس الفهم على أحد، نضيف على التو، بأنّ التكيّف نفسه، لكي يكون شرعيا سويا، لا يمكن أن يكون أبدا "ابتداعا"، أي نتيجة هوى فردي، وإنما مثله مثل الأشكال التراثية الروحية الأصيلة عموما، لا بد أن يكون دائماً صادرا في النهاية من أصل "غير بشري" ((أي بوحي أو إلهام أو إذن رباني))، وبدونه لا يوجد حقا تراث روحي ولا تربية روحية، وإنّما توجد فقط إحدى تلك "المحاكاة الزائفة" التي كثيرا ما نصادفها في العالم الحديث، وهي التي لا تصدر من شيء ولا تقود إلى شيء، وبالتالي فهي لا تمثل حقا إن أمكن القول، سوى مجرد العدم، إن لم تكن أداة غير واعية لما هو أوخم وأخطر.

الباب 1

منهاج التربية الروحية العرفانية ومنهاج الميستيسيزم

((نوع من الرهبانية))

عدم التمييز بين الميدان التربوي الروحي الباطني وميدان الميستيسيزم، أو إن شئنا، بين وجهتي النظر المتناسبتين معهما على التتالي، هو من الأخطاء التي يتردد وقوعها كثيرا في أيامنا هذه، ويبدو حصول هذا بكيفية ليست دائما تامة النزاهة؛ وهو موقف جديد، أو أنه على أي حال تفشى بكثرة في بعض الأوساط خلال هذه السنوات الأخيرة؛ ولهذا بدا لنا من الضروري الشروع أولا في شرح واضح لما نراه في هذه النقطة. فلقد أمسى من العادة الجارية الآن نعت المذاهب الشرقية نفسها بـ"الميستيسيزم"، ومن ضمنها تلك التي لا وجود فيها لأدنى مظهر خارجي يستدعي هذا النعت عند من لا ينفذون وراء المظاهر؛ وأصل هذا الفهم الخاطئ يعود طبعا إلى بعض المستشرقين؛ ويحتمل أنهم لم ينقادوا إلى ذلك في البداية بقصد سيء مُبيّت، وإنما فقط بسبب عدم الفهم واتخاذ موقف مسبق غير واع بمقدار يزيد أو ينقص، وهو معتاد عندهم، ويدفعهم إلى إرجاع كل شيء إلى وجهات نظر غربية حصرا[1]. لكن جاء بعدهم آخرون، واغتنموا هذا التبديل الخارج عن محله، وبنظرهم إلى الفائدة التي يجنونها منه لبلوغ مقاصدهم الخاصة، اجتهدوا في نشر الفكرة خارج عالمها الخاص المنحصر في المستشرقين وزبائنهم؛ وهذا هو الأخطر، ليس فقط لأنه يتسبّب بالخصوص في تعميم هذا الالتباس أكثر فأكثر، وإنّما أيضا لأنه ليس من الصعب أن تُرى فيه علامات جلية لمحاولة "إلحاقية" ينبغي الحذر منها ((أي "إلحاقية" المذاهب العرفانية والروحية الشرقية بالديانية المسيحية التي تتميز بظاهرة الميستيسيزم)). وبالفعل فالمُشار إليهم هنا هم الذين يمكن اعتبارهم أشد المنكرين "جدّية" في معارضتهم لعلم الباطن "أو التصوف"، ونعني بهم أهل الظاهر من المتدينين الذين يرفضون الاعتراف

[1] هكذا، خصوصا منذ أن بادر المستشرق الإنجليزي "نيكولسون" ((1868-1945)) بترجمة كلمة "تصوّف" بـ "ميستيسيزم"، أمسى من المألوف في الغرب أنّ العرفان الروحي الباطني الإسلامي هو بالأساس "ميستيسيزم"، وحتى في هذه الحالة، لا يقع الكلام بتاتا عن التصوف، وإنّما فقط عن الميستيسيزم؛ أي أنّ الخلط وصل إلى حد استبدال حقيقي لوجهتي النظر. والأفدح في مسائل من هذا النوع، هو أن رأي المستشرقين الذين لا يعرفون هذه الأمور إلا من خلال الكتب، أمسى عند الغالبية الكبرى للغربيين أولى بالاعتبار من مشورة من لهم معرفة بها مباشرة وفعلية.

بأي شيء خارج عن ميدانهم الخاص، إلا أنهم يُقدرون بلا شك أن ذلك التبديل أو تلك "الإلحاقية" تمثل كيفية أكثر براعة من الإنكار الفظ؛ وبمعاينة هذه الكيفية التي يُتقن بها بعضهم تحويل المذاهب العرفانية الأوضح جلاء إلى "ميستيسيزم"، يبدو حقا أن مهمتهم هذه تكتسي في أعينهم طابعا في غاية الاستعجال[1]. والحق يقال أنه يوجد رغم ذلك، في نفس الميدان الديني الذي ينتمي إليه الميستيسيزم، أمر يمكن من بعض الوجوه أن يكون أكثر قبولا للمقاربة، أو بالأحرى لما يظهر كمقاربة، وهو المسمى بكلمة "النُسكية" (Ascétique) لدلالتها على وجود منهجية سلوكية "فاعلة" على أي حال، بخلاف الميستيسيزم المتميز بـ"الانفعالية" التي سنعود إليها لاحقا، مع غياب منهاج واضح للسلوك[2]. لكن تلك المقاربات تبقى طبعا خارجية؛ ومن جانب آخر، قد لا يكون لهذه "النسكية" سوى أهدافاً محدودة بحيث لا يمكن الانتفاع بها حقا في السلوك الباطني العرفاني، وأما في الميستيسيزم، فعلى الدوام لا يُدرى إلى أين يتم التوجه بالضبط؛ وهذا الغموض نفسه ملائم بالتأكيد للالتباسات. غير أنّ الذين يمارسون هذا الشغل عمدا ((أي الخلط المتعمد بين التربية الروحية الباطنية كما هي في المذاهب والملل الشرقية، وبين الميستيسيزم الذي لا تتميز به إلا المسيحية))، وكذلك المتبعين لهم من غير وعي يزيد أو ينقص، لا يبدو أنهم يعلمون أنّ كل ما يتعلق بالتربية الروحية العرفانية لا وجود فيه حقا لأيّ غموض ولا لَبس، بل بالعكس هي أمور واضحة جدا و"إيجابية" جدا في الواقع، وهذه التربية، بطبيعتها نفسها، هي في الحقيقة، بحصرالمعنى، مخالفة للميستيسيزم. وهذا الاختلاف لا ينجر من ما تستلزمه كلمة "ميستيسيزم" في أصلها، إذ هي كما هو ظاهر، قريبة من التسمية القديمة "للأسرار" (ميستار)، أي قريبة من أمر ينتمي بالعكس إلى المجال الروحي العرفاني الباطني؛ لكن هذه الكلمة، بعيداً عن إمكانية إرجاعها إلى الأصل الاشتقاقي اللغوي حصرياً، أمسى من اللازم حتما اعتبار المعنى الذي جرت العادة بحملها عليه إذا أراد المتكلم بها أن يُفهم، وهو المعنى الوحيد المتعلق بها في الواقع الراهن. والحال، منذ قرون عديدة، أنّ كل

---

(1) وآخرون كذلك يجتهدون في تحويل المذاهب الشرقية إلى "فلسفة"، لكن قد يكون هذا التبديل أقل خطورة من الآخر، بسبب انحصار وجهة النظر الفلسفية نفسها، وهم، بالكيفية المعينة التي يعرضون بها هذه المذاهب، لا يفلحون إلا في جعلها مجردة من كل أهمية، وبحوثهم حولها لا تبعث بالأخص، إلا شعورا عارماً بالملل والضجر.

(2) كمثال للـ "نُسكية" يمكن أن نستشهد بكتاب "الرياضات الروحية" (أو "شعائر تقوية") للقديس إيناس دي ليولا ((1491-1556م، اسس في باريس طائفة اليسوعيين))؛ وهو بلا مراء ذو ذهنية أضعف ما يمكن أن تكون في ميلها للميستيسزم، ومن المحتمل أنه استلهم جزئيا من بعض المناهج السلوكية ذات الأصل الإسلامي، لكنه طبعاً طبقها لأهداف مختلفة تماما.

واحد يعرف ما تعنيه كلمة "ميستيسيزم"، ولم يعد بالإمكان استعمالها للدلالة على أمر آخر؛ وهذا المعنى هو الذي قلنا عنه أنه ليس له ولا يمكن أن يكون له، أي اشتراك مع التربية الروحية العرفانية، وذلك أولا لأنّ الميستيسيزم ينتمي إلى الميدان الديني الظاهري حصرياً، ثم لأنّ الميستيسيزم يختلف عن طريق التربية أي السلوك الصوفي الحقيقي" من حيث جميع مميزاته الأساسية؛ وهذا الفارق له من العمق ما يستلزم عدم تلاؤم حقيقي بينهما. ولمزيد الإيضاح نقول أنّ المقصود هو بالأحرى اختلاف حقيقي واقع بينهما بالفعل، لا من حيث المبدأ؛ أي أن المقصود عندنا ليس إنكار القيمة النسبية للميستيسيزم،ولا الاعتراض على المكانة التي يمكن شرعيا أن يأخذها في بعض الأشكال التراثية؛ فطريق التصوف وطريق الميستيسيزم يمكن تماما أن يتواجدا معا[1]. لكن الذي نريد قوله هو أن من المستحيل أن يسلك شخص الطريقين معاً في نفس الوقت، وهذا بغض النظر عن أي موقف مسبق إزاء الهدف الذي يمكن أن يقودا إليه؛ ومع هذا، يمكن سَبقاً توقع اختلاف أهدافهما في الحقيقة، بسبب الفارق العميق بين المجالين الذين يرجعان إليهما.

قلنا إنّ السّبب الذي يجعل البعض يرى وجودا للميستيسيزم حيث لا وجود لأدنى أثر له، نابع في أصله من التوجه إلى اختزال كل شيء إلى وجهات النظر الغربية؛ وبالفعل فإنّ الميستيسيزم بحصر المعنى هو ظاهرة غربية حصرا، وهي في صميمها مسيحية تخصيصا. وفي هذا السياق، كانت لنا فرصة إبداء ملاحظة تبدو لنا لافتة للنظر، ولهذا نذكرها هنا، وهي أنّ الفيلسوف "برجسون" ((1859-1941، فرنسي الجنسية)) في كتاب له تكلمنا عنه في موقع آخر[2]، وفي سياق حديثه عن التعارض بين ما يسميه "الدين السكوني" و"الدّين الحركي"، يرى التعبير الأسمى عن هذا الأخير في الميستيسيزم الذي لا يكاد يفقه عنه شيئاً، وإنّما هو معجب به بخصوص ما يمكن أن يوجد فيه بالعكس من إبهام، بل حتى من اختلال بالنظر إلى بعض الاعتبارات؛ غير أنّ الذي يبدو غريبا حقا من طرف شخص "غير مسيحي" هو أنّ "الميستيسيزم التام" بالنسبة إليه، مهما كانت فكرته غير السوية عنه، ليس سوى ميستيسيزم المسيحيين. والحقيقة أنه – كتبعةٍ تستلزمها نظرته الدونية لما يسميه "الدّين السكوني" – ينسى تماماً أنّ هؤلاء "الميستيك" هم مسيحيون قبل أن يكونوا "ميستيك"؛ أو هو على أي حال، ليبرّر كونهم مسيحيين، يضع بغير حق الميستيسيزم عند الأصل ذاته للمسيحية، ولكي يجعل

---

[1] في هذا الصدد، يمكن أن يكون مهما إقامة مقارنة مع "الطريق اليابس" و"الطريق الرطب" كما هما عند الكيميائيين القدامى، لكن هذا يخرجنا عن إطار الدراسة الراهنة.

[2] عنوان كتاب "برجسون": "منبعا الأخلاق والدين". ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 33.

في هذا الصدد نوعاً من التواصل بينها وبين اليهودية، يذهب إلى حدّ تحويل أنبياء اليهود إلى "ميستيك". وأمّا طابع المهمة المنوطة بالأنبياء وحقيقة الوحي الذي خُصُّوا به، فبديهي أن ليس لديه أدنى فكرة حولهما[1]. ومهما كان الأمر، فلو كان الميستيسيزم المسيحي - رغم تصوّره المنقوص أو المشوه له - هو في نظره هكذا النموذج نفسه للميستيسيزم مطلقا، فالعلّة في الصميم، يسهل فهمها، وهو أنّه في الواقع، وبعبارة دقيقة، لا وجود لميستيسيزم غير هذا المستيسيزم المسيحي. وحتى أولئك الذين يُطْلَق عليهم تسمية "الميستيك المستقلين"، ونحن نقول عنهم بطيبة خاطر "الميستيك الزائغين"، هم لا يستلهمون في الواقع، ولو رغما عنهم، إلا من أفكار مسيحية مشوهة ومفرغة بمقدار يزيد أو ينقص من محتواها الأصلي. لكن هذا أيضاً، مع أمور أخرى كثيرة غائبة عند فيلسوفنا، الذي يُجهد نفسه في أن يكتشف في عهد سابق عن المسيحية "تباشير ميستيسيزم المستقبل" بينما هي في الحقيقة أمور تختلف عنه تماماً. وهنا ((أي في كتاب "برجسون")) توجد عن الهند بالخصوص عدة صفحات تشهد على انعدام في الفهم مطبق. وهناك أيضاً كلامه عن الأسرار الإغريقية، وتستند المقاربة هنا على القرابة في الاشتقاق اللغوي الذي أشرنا إليها سابقاً، وهي في الجملة تتلخص في تلاعب سخيف بالألفاظ. ومع هذا، فبرجسون يضطر هو نفسه إلى الاعتراف بأنّ "غالبية "الميستيك" لم يكن لهم من "الميستيك" شي، لكن لماذا إذن يتكلم عنهم تحت هذه التسمية؟ وأمّا تصوره لحقيقة تلك الأسرار الإغريقية فهو من أبسط تصورات العوام "سطحية"، ولجهله بكل ما يتعلق بالتربية الروحية العرفانية، كيف له أن يفهم أنّ هناك، مثلما هو الحال في الهند، أمر هو أولاً لا يرجع إلى النمط الديني الظاهري، ثم إنّ هذا الأمر يغوص إلى ما هو أبعد بكثير وبكيفية لا تقارن بالميستيسيزم؛ والذي ينبغي قوله هو أنّ حتى الميستيسيزم الأصيل الراسخ بحكم أصالته في الميدان الديني الظاهري المحض، له أيضاً بالضرورة حدوده المنحصرة[2].

---

(1) في الواقع، لا يمكن العثور على ميستيسزم يهودي بحصر المعنى إلا في مذهب "الحاسيديم"، أي في عهد حديث جدا.

(2) السيد "الفريد لوازي" ((1857-1940)) حاول الرد على برجسون بإثباته أن لا وجود إلا لـ "منبع واحد" للأخلاق وللدين؛ وبصفته مختصا في "تاريخ الأديان" يفضل نظريات "فرازر" ((1854-1941، يزعم أن الفلكور هو أصل الأديان)) على نظريات "دوركهايم" ((1858-1917، يزعم أن الظواهر الاجتماعية هي أصل الظواهر الأخلاقية والدينية))؛ وهو أيضا يفضّل تصور "تطور" متواصل على تصور "تطور" بطفرات مفاجئة؛ وكل هذه النظريات والتصورات هي في نظرنا متكافئة تماما ((في أخطائها)). لكن على أي حال ثمة نقطة نرى "لوازي" محقا فيها، نتيجة تربيته الكنيسة بالتأكيد، وبالتالي فمعرفته بمتبعي الميستيسزم هي أحسن بكثير من معرفة برجسون، فهو ينبه على أنهم لم يخطر لهم أبداً بالبال أدنى فكرة تشبه فكرة "الوثوب الحيوي"، وقد أراد برجسون طبعا أن يجعل منهم "برجسونين" بالحال قبل الاسم خلافا للحقيقة=

ولا نقصد الآن العرض المفصّل بكيفية تامة لكل الفوارق الفاصلة في الحقيقية بين وجهتي النظر التربوية العرفانية والميستيكية، لأن ذلك يتطلب كتابا بكامله، وإنّما نقصد بالخصوص الإلحاح هنا على االفرق الذي بمقتضاه تظهر للتربية الروحية، في سيرورتها نفسها، مميّزات مختلفة تماما عن التي تطبع الميستيسيزم، بل قد تصل إلى حدّ التعاكس، وهذا كاف لبيان أن ثمة "طريقان" ليسا مختلفان فحسب، وإنّما لا يمكن لهما أن يتلاءما، بالمعنى الذي وضحناه من قبل. والذي يُقال في هذا الصدد في أغلب الأحيان هو أنّ الميستيسيزم "انفعالي بينما التربية الروحية "فعّالة"، وهذا صحيح تماما بشرط التحديد الدقيق للمفهوم الذي ينبغي الأخذ به في هذا الصدد. وهذا يعني بالخصوص، أنّ الشخص، في حالة الميستيسيزم يقتصر بكل عفوية على استقبال ما يبدو له وبالكيفية التي يبدو بها، من دون أن يكون للشخص أي تدخل، وعلى التوّ نقول بأنّ في هذا يكمن الخطر الأساسي بالنسبة له، حيث أنه "منفتح" على كل المؤثرات مهما كان نمطها، ثم مع ذلك، عموما ما عدا حالات نادرة، ليس لديه تحضير علمي عقائدي هو ضروري لكي يسمح له بالتمييز بين تلك المؤثرات[1]. وأما في حالة التربية الروحية، فبالعكس، أي أنّ الفرد هو الذي يبادر فيتوجه نحو "التحقق" الذي يتتابع بمنهجية دقيقة تحت رقابة صارمة متواصلة، وينبغي أن يؤول في الحالة السوية إلى تجاوز إمكانيات الفرد نفسها على ما هو عليه. ومن الضروري إضافة أنّ هذه المبادرة لا تكفي، إذ من البديهي أنّ الفرد لا يمكنه أن يتجاوز نفسه بوسائله الخاصة، وهذا هو الذي يهمّنا الآن، وإنّما المبادرة تشكل لزوما نقطة انطلاق لكل "تحقق" بالنسبة للمريد السالك ((هذا المعنى يُطلق عنه عند الصوفية بصدق التوجه وإخلاص الطلب، وعلى قدرالمجاهدة تكون المشاهدة)). وأما "الميستيك" فلا مبادرة له أصلا، حتى نحو الأمور التي لا ترتقي بتاتا إلى ميدان الإمكانيات الفردية. وهذا الفرق يمكن أن يظهرهكذا واضحا، لأنّه يُبين عدم إمكانية اتباع الطريقين التربوي والميستيكي في نفس الوقت، لكن بيان هذا الفارق غير كاف، ويمكن أن نقول عنه أنّه لا يستجيب إلا للمظهر الخارجي الأكثر "بروزاً" للمسألة،

=التاريخية الجلية. والسيد "لوازي" يستغرب بحق أيضاً من رؤية "جان دارك" ((1412-1431)) مدرجة من بين الميستيك. – ونشيرعرضا لملاحظة، نظراً لدلالاتها، وهي أنّ كتابه مفتتح باعتراف يبعث على الارتياح، وهو قوله: "مؤلف هذا الكتاب لا يعرف لنفسه ميلا خاصا للمسائل التي هي من طراز تأملي خالص"؛ فهذه صراحة مشكورة على أيّ حال. وحيث أنّه هو نفسه المعلن لها، بكيفية تلقائية، فنحن نصدقه تماما بطيبة خاطر!

(1) هذا الطابع "الانفعالي" هو الذي يفسر، حتى إنّ لم يبررها بتاتا، الأخطاء الحديثة التي تتجه نحو الخلط بين الميستيك، إما مع "وسطاء" الاستحضارالمزعوم للأرواح وغيرهم من ذوي "الحساسية الشاذة" بالمعنى الذي يعطيه "النفسانيون" لهذه الكلمة، وإمّا مع مجرد مرضى.

وعلى كل حال، فهو تمييز يبقى مُخلاً بالنسبة للتربية الروحية التي تندرج فيها شروط أخرى ضرورية. لكن، قبل أن نذهب إلى دراسة هذه الشروط، بقي علينا أيضاً إزاحة بعض الالتباسات.

الباب 2

السحر والميستيسيزم

عدم التميز بين التربية الروحية والميستيسيزم يقع بالخصوص من طرف الذين، لأسباب ما، ينكرون بصراحة تزيد أو تنقص، حقيقة التربية نفسها، فيحولونها إلى أمر آخر. ومن ناحية أخرى، في الأوساط التي لها بالعكس مزاعم تربوية لا مبرر لها، كالأوساط الإخفائية، يوجد التوجه إلى اعتبار حشد من أمور من نمط آخر، غريب تماما عن التربية الروحية، كجزء متمم لميدانها إن لم يكن مكونها الأساسي، ومن بين تلك الأمور السحر الذي يحتل في أغلب الأحيان المكانة الأولى ((والمقصود هنا في أغلب الحالات السحر الأبيض)). وأسباب هذا الخطأ هي أيضاً، في نفس الوقت، الأسباب التي تجعل السحر مُشكلاً لأخطار وخيمة خصوصا عند الغربيين المحدثين، وأوّلها ميلهم لإضفاء أهمية مفرطة لكل "الظواهر غير المعتادة"، كما يشهد عليه التطور الذي أنجزوه في العلوم التجريبية؛ وإذا كان السحر يستهويهم بهذه السهولة، بحيث ينساقون وراء الوهم إلى هذا الحد المفرط حول المدى الحقيقي لطبيعته، فإنّما ذلك لأنّه هو أيضاً علم تجريبي، رغم أنّه بالتأكيد يختلف عن غيره من العلوم التي يعرفها التعليم الجامعي تحت هذه التسمية. فلا ينبغي إذن الخطأ إزاءه، فالمقصود هنا هو نمط من الأمور خال من حيث هو من كل طابع "سامي مفارق". وإذا كان يمكن لمثل هذا العلم، كغيره من العلوم، أن تكون له شرعية بمقتضى ارتباطه بالمبادئ العليا التي يرجع إليها كل شيء، تبعا للمفهوم العام للعلوم التراثية، فموقع السحر لا يكون عندئذ إلا في آخر ترتيب التطبيقات الثانوية العرضية، بل من بين التي هي من أبعدها عن المبادئ، وينبغي بالتالي النظر إليها كالأحط من بين جميعها، وهكذا يُعتبر السحر في جميع الحضارات الشرقية؛ ووجوده فيها واقع لا داعي للريب فيه، لكن من البعيد جداً أن يُرى بعين الإكبار كما يتخيله الغربيون في كثير من الأحيان ((قال الحق – تعالى – في الآية 69 من سورة طه: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾)) حيث أنهم بطيبة خاطر يُطبقون على الآخرين ميولهم الخاصة وتصوّراتهم المخصوصة بهم وحدهم. ففي بلاد التبت نفسها وكذلك في الهند وفي الصين، تُترك ممارسة السحر كـ "تخصّص" إن أمكن القول، للذين هم عاجزون عن الترقي إلى مستو عال ((المقصود هنا كما مرّ ذكره هو السحر الأبيض، أو الرقية، وأمّا السحر الضارّ والسحر الشركي والشيطا ني فهو مُحرّم تحريماً كليا قاطعا في جميع الملل

والشرائع الإلهية))؛ وهذا لا يعني طبعاً بأنه لا يمكن لآخرين أن يُحدثوا أحيانا في حالات استثنائية ولأسباب خاصة، ظواهر مشابهة خارجيا للظواهر السحرية، لكن الهدف منها، وحتى من الوسائل الموظفة حينئذ، تكون مختلفة تماما عن ما هي عليه في السحر. وفضلا عن هذا، وحتى بالاقتصار على ما هو معروف في العالم الغربي نفسه، لنرجع بكل بساطة إلى قصص القدّيسين والسحرة، فسنرى كم هي كثيرة الوقائع المتشابهة بين هؤلاء وهؤلاء؛ وهذا، بعكس ما يعتقده "العلماويون" المحدثون، يُبين بوضوح أنّ الظواهر، مهما كانت، لا يمكن إطلاقا أن تبرهن على شيء من حيث هي في نفسها[1].

والآن، فمن البديهي أنّ مما يضاعف خطر هذه الأمور توهم وجود قيمة لها معتبرة وأهمية هي بها جديرة. والمزعج بالخصوص عند الغربيين الذين يريدون التطفل على ميدان "ممارسة السحر" في الوضع الراهن وفي غياب كل تعليم تراثي بمقتضى ما هم عليه بالضرورة، هو جهلهم التام بطبيعة الميدان الذين يتعاملون معه في مثل هذه الحالة. وحتى من دون الالتفات إلى الحواة والمشعوذين رغم كثرتهم في عصرنا، وهم الذين في الجملة لا يقومون بأكثر من استغلال سذاجة البلهاء، وكذلك أصحاب النزوات الذين يعتقدون إمكانية ابتداع "علم" (سحري) حسب هواهم، فإنّ الذين لديهم رغبة جادة في محاولة دراسة هذه الظواهر، لا يحصلون إلا على تجارب شكلية فقطّ؛ وهذا لأنه ليس لديهم معطيات كافية تقودهم، ولا يرجعون إلى تنظيم مؤسس يساندهم ويحميهم؛ فهم حقا يتصرفون كأطفال، تُركوا بدون رقيب ويسعون إلى التصرف بقوى عاتية رهيبة يجهلونها تماما؛ فلا غرابة حينئذ يقينا إن نتجت في كثير من الأحيان إصابات وخيمة جراء مثل ذلك التهور الطائش.

وبكلامنا هنا عن هذه الإصابات، نريد بالخصوص الإشارة إلى أخطاء اختلال التوازن ((النفسي والعقلي)) الذي يتعرض له الذين يقومون بذلك التصرف؛ وهذا الاختلال هو بالفعل نتيجة يكثر تواتر وقوعها بفعل الاتصال مع ما يسميه البعض بـ"المستوى الحيوي"، وليس هو في الجملة سوى ميدان الظهور اللطيف ((أو العالم البرزخي، أي العالم الذي تحصل فيه أنواع من الاتصالات بين النفوس بعضها ببعض، وبينها وبين الجنّ والروحانيات السفلية))، لاسيّما في مستوياته الأقرب إلى النمط الجسماني، وبالتالي فهي الأيسر تناولا بالنسبة للإنسان العادي. وتفسير

---

(1) ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 39.

هذه الظاهرة بسيط: فالحاصل هنا منحصر في تطور بعض القدرات الفردية، وهي من النمط السفلي تحديدا، وعندما يقع هذا التطور بكيفية غير سوية، عشوائية غير منسجمة، وعلى حساب القدرات العلوية، فمن الطبيعي حينئذ أن يكون المآل إلى مثل تلك النتيجة؛ وهذا كله من غير أن نتكلم حتى عن ردود الفعل، التي هي أيضاً ليست مهملة، بل قد تكون رهيبة أحياناً، أي ردود أفعال قوى من أنواع شتى عندما يجعل الفرد نفسه في صلة معها بدون وعي منه. ونقول "قوى" بلا مزيد من التحديد، لأنّ ذلك قليل الأهمية بالنسبة لما نقصد بيانه، ونفضل هنا هذه الكلمة، مهما كان إبهامها، على كلمة "كينونات" لأنها ربما تستدعي بسهولة الإيحاء بـ "شخصيات" وهمية بمقدار يزيد أو ينقص، عند الذين لم يتعوّدوا بما فيه الكفاية على بعض الأساليب الرمزية في الكلام ،على أيّ حال. وكما شرحناه في كثير من الأحيان، فإنّ هذا "العالم البرزخي" أكثر تعقيداً وأوسع امتدادا من العالم الجسماني، غير أنّ دراسة كليهما تندرج، بالطريقة نفسها، في ما يمكن تسميته بـ "العلوم الطبيعية" بالمعنى الأصح لهذه العبارة. وإرادة رؤية أمر آخر أكثر من هذا، نكرره مرة أخرى، هو الانزلاق في الوهم بأغرب كيفية. فلا وجود هنا إطلاقا لأيّ أمر "تربوي روحي عرفاني"، كما لا وجود أيضاً لأي شأن "ديني"؛ بل بصفة عامة يوجد هنا من العوائق أكثر من الحوافز لبلوغ المعرفة السامية المفارقة حقا، والمختلفة تماما عن هذه العلوم العرضية، والمنزّهة عن كل أثر لأي "ظاهراتية"، فهي لا تستند إلا على ذوق التحقق العرفاني، الذي هو وحده الروحانية الخالصة.

والبعض، بعد ممارسة هذا البحث عن الظواهر الخارقة للعادة أو المفترضة أنها كذلك، في مدة طولها يزيد أو ينقص، تنتهي بهم المحاولات إلى الملل منها، بسبب ما، أو للإحباط الذي يعتريهم نظرا لتفاهة النتائج التي يحصلون عليها ولا تستجيب لما كانوا ينتظرونه. ومما هو جدير بالملاحظة، أنه يتفق كثيرا أنّ هؤلاء يولون وجوههم حينئذ نحو الميستيسيزم[1]، والعلة في هذا التحول، مهما بدت غريبة لأول وهلة، هو أنّ الميستيسيزم يستجيب أيضاً، ولو في شكل مغاير، لحاجيات أو لطموحات مماثلة. ونحن بالتأكيد نناى بعيدا عن الاعتراض على كون للميستيسيزم، في نفسه، طابع أسمى بكثير

(1) ينبغي القول أيضاً بانه وقع أحيانا لآخرين انصرافهم إلى الميستيسيزم بعد أن كانوا منخرطين حقيقة في طريق التربية، وليس فقط في أوهام التربية الزائفة كالذين نتحدث عنهم هنا، والأسباب حينئذ هي مختلفة طبعا، وأهمها من نوع عاطفي، لكن، مهما كان هؤلاء الأشخاص، ينبغي في مثل هذه الحالات بالأخص رؤية ذلك الانصراف كنتيجة لعدم كفاءة ما، تتعلق بالمؤهلات التربوية الروحية، وهي على أيّ حال مرتبطة بالقدرة على التحقق بالتربية الفعلية، وأحد الأمثلة النموذجية الأكثر بروزا التي يمكن ذكرها في هذا النمط هو"ل. كل. دي سانت – مارتين"((1743-1803)).

من السحر. لكن، رغم هذا، عندما ننفذ إلى صميم الأمور، يمكن التأكد بأنّ الفارق بينهما، من وجه ما على أيّ حال، أقل مما يمكن اعتقاده. فهنا كذلك، بالفعل، ليس المقصود في الجملة سوى "ظواهر غير عادية" من مشاهد أو غيرها من أمور حسية وشعورية غير مألوفة تنتمي إلى أنواع شتى، وهي التي تبقى دوما منحصرة قصرا في ميدان القدرات الفردية، وهذا يعني أنّ أخطار الوهم والاختلال لم تزل حاضرة بعيدة عن مرحلة تجاوزها. وحتى إن اكتست هنا أشكالاً أخرى مختلفة، فقد لا تكون أقل خطرا، بل ربما يكون خطرها أسوأ، من حيث أنّ الموقف الانفعالي للميستيك، كما ذكرناه سابقا، يترك الباب مفتوحا لكل المؤثرات التي يمكن أن تأتي، بينما الساحر، على أيّ حال، محميّ منها إلى حدٍّ ما بفعل موقفه الفاعل الذي يجتهد في الاحتفاظ به إزاء نفس تلك المؤثرات. غير أنّ هذا بالتأكيد لا يعني أنّه يتمكن فعلا من ذلك على الدوام وأن لا ينتهي به الحال في أغلب الأحيان إلى طغيانها عليه واكتساحها له[1]. وفي جانب آخر، من هنا أيضاً، يكون الميستيك، دائما تقريبا، مخدوعا بسهولة بخياله، الذي تختلط إفرازاته في كثير من الأحيان بكيفية يتعذّر حلها، وبدون وعي منه، مع النتائج الحقيقية لـ "تجاربه". ولهذه العلة لا ينبغي المبالغة في أهمية "كشوفات" الميستيك، أو على أيّ حال، لا يمكن أبدا قبولها بلا تمحيص[2]. والذي يضفي على بعض المشاهد أهمية حقيقية توافقها، في العديد من النقاط، مع المعطيات التراثية التي يجهلها طبعا الميستيك الذي تقع له هذه المشاهد[3] [5]. لكن من الخطأ، بل هو قلب للعلاقات السوية، أن يُراد هنا "إثبات" لهذه المعطيات، إذ هي ليست في حاجة له أصلاً، بل هي بالعكس الضامنة الوحيدة لحقيقة أمر في تلك المشاهد ليس هو مجرد إنشاء خيالي أو توهم فردي.

---

(1) من البديهي أن هذا لا يعني بتاتا أن الظواهر المذكورة ليست سوى ظواهر من النمط النفساني كما يزعمه بعض المحدثين.

(2) هذا الموقف المتحفظ الحذر، يفرض نفسه بسبب الميل الطبيعي عند الميستيك إلى "الهذيان" بالمعنى الحرفي للكلمة، وهو الموقف الذي تلتزم به دوما الكاثوليكية إزاءهم.

(3) يمكن هنا أن نذكر كمثال مشاهد "آن – كاترين إمريش" ((1774-1824))

الباب 3

أخطاء مختلفة تتعلق بالتربية الروحية

تمهيدا للأرضية، إذا صحّ القول، لا نعتقد أنّ من غير المفيد الإشارة أيضاً من الآن إلى بعض الأخطاء الأخرى المتعلقة بطبيعة وهدف التربية الروحية، وهذا لأنّ كل ما سنحت به الفرصة لقراءته في هذا الموضوع، خلال سنين عديدة، أتى لنا بالبراهين، يوميا تقريباً، على انعدام في الفهم يكاد يكون عاما. وبطبيعة الحال، لا يمكن لنا أن نفكّر القيام هنا بنوع من "العرض" نسجل فيه كل الأخطاء مفصّلة واحدة تلو الأخرى، فقد يكون ذلك مملاً وخاليا من الفائدة، والأولى هو الاقتصار على اعتبار بعض الحالات "النموذجية" إن صح القول، لاسيّما أنه يُعفينا من التلويح المباشر لذلك المؤلف أو لتلك المدرسة، إذ ينبغي أن يُعلم أنّ لهذه الملاحظات، بالنسبة إلينا، أبعاد مستقلة عن أيّ مسألة تتعلق بـ "شخصيات" معيّنة كما يقال عموماً، أو بالأحرى بعبارة أصحّ بـ "فرديات" معيّنة.

ومن دون مبالغة في الإلحاح، نذكر أولاً بالمفاهيم الرائجة بإفراط والتي تصوّر التربية الروحية كمجرّد أمر من نمط "أخلاقي" أو "اجتماعي"[1]؛ وهي مفاهيم في منتهى الضيق و"السطحية" ((الترجمة الحرفية هي: و"الأرضية" إن أمكن مثل هذا التعبير))؛ وكما قلناه في كثير من الأحيان بصدد مسائل أخرى، فإنّ الخطأ الأكثر غلظة ليس هو دوما الأكثر خطرا. ولكي نضع حدّاً لكل التباس، نكتفي بقول أنّ مثل هذه المفاهيم لا تنطبق حقا حتى على القسم الأول من التربية الروحية الذي كان يسمّى قديما بقسم "الأسرار الصغرى"؛ وكما سنشرحه بعد حين، فإنّ هذه "الأسرار الصغرى" تتعلق فعلا بالفردية الإنسانية، لكن من حيث التطور الكامل لإمكانياتها، وبالتالي فهي من وراء الوضع الجسماني المتميّز بنشاط يُمارس في الميدان المشترك بين جميع البشر. ولا نرى ما يمكن أن يكون حقا ذا قيمة أو حتى علة لوجود تربية مزعومة، فتُستر تحت قناع إبهامه قد يزيد أو ينقص، ويقتصر على تكرار أتفه ما يتضمنه التعليم العاميّ الأكثر ابتذالا، أي "ما هو في متناول جميع الناس". ولا نريد بهذا بتاتا إنكار كون المعرفة الباطنية يُمكن أن يكون لها تطبيقات في الميدان الاجتماعي، وكذلك في أي ميدان آخر، غير أنّ هذه مسألة أخرى تماما، أوّلا لأنّ هذه التطبيقات العرضية لا

---

[1] هذه الوجهة من النظر هي بالخصوص وجهة نظر غالبية الماسونيين في الوقت الراهن، كما أنّ غالبية من يحاربونهم، هم أيضا في نفس الوقت، يقفون في نفس الميدان "الاجتماعي" حصرا، وهذا يدل على أنّ التنظيمات التربوية لا تتعرض لهجومات من الخارج إلا بمقدار انحطاطها.

تشكل أصلاً هدف التربية الروحية، ثم إنّ لها في نفسها طابعاً مختلفا عن ما نحن بصدد الكلام عنه، لأنّها تنطلق من مبادئ لا تمت بصلة مع مبادئ "الأخلاق" المعتادة، لاسيما إذا كان المقصود ما اشتهر باسم "الأخلاق اللائكية" التي يمجّدها كثير من المعاصرين لنا، وفوق ذلك، فإنّ تلك التطبيقات (عند أ هل الباطن) تتم بطرق لا يدركها أهل الظاهر، بمقتضى طبيعة الأشياء نفسها. فالشأن إذن بعيد عن ما سمّاه حرفيا أحدهم في أحد الأيام بـ "الانشغال بما نحيا به حياة لائقة"؛ وما دام ثمة اقتصار على تفسير الرموز تفسيراً "أخلاقيا" فلن يكون العمل متعلقا بالتربية الروحية العرفانية، مهما كان نبل النوايا، لكن سنعود إلى هذا لاحقا عند الكلام بخصوص التعليم التربوي العرفاني.

وهناك أخطاء ألطف، وبالتالي فهي أخطر، تحدث أحيانا عندما يقع الكلام، بصدد التربية، عن "اتصال" بالمقامات العليا أو بـ "العوالم الروحانية"، وقبل كل شيء، يوجد هنا في أغلب الأحيان الوهم المتمثل في اعتبار ما ليس حقا بعلوي "عُلوياً"، لمجرد ظهوره غريبا غير معتاد بمقدار يزيد أو ينقص أو لكونه "غير طبيعي"، وهنا يلزمنا في الجملة تكرار ما قلناه في مواقع أخرى حول عدم التمييز بين ما هو نفساني وما هو روحاني[1]، إذ هذا هو الخطأ المتفشي أكثر من غيره في هذا الصدد. فالأحوال النفسانية بالفعل، ليس لها أيّ "بُعد علوي" ولا "عمق سام مفارق"، حيث أنها تشكل جزءاً من الوضع الفردي البشري فقط[2]، وعندما نتكلم عن المقامات العليا للكائن، من دون أيّ إفراط في التعبير، فنعني بذلك المقامات فوق الفردية حصرا. والبعض يذهب حتى إلى ما هو أبعد في عدم التمييز، فيجعلون ما هو "روحاني" مرادفا تقريبا لما هو "مخفي عن الأبصار"، أي كل ما لا تدركه الحواس العادية "السوية"، بل رأينا من يعتبر العالم "الأثيري" روحانياً أيضاً، مع أنه بكل بساطة القسم الأقل غلظة من العالم الجسماني فقط! ففي هذه الأوضاع، يُخشى حقا أن يكون "الاتصال" الذي يقصدونه مختزلا في النهاية في "الجلاء البصري" و"الجلاء السمعي" أو أمثالهما من الملكات النفسانية الأخرى من نفس النمط التي لا تقل عنها تفاهة، حتى لو كانت حقيقية. وهذا هو الحاصل في الواقع، وهو في الصميم- بمقدار يزيد أو ينقص- موقف جميع مدارس التربية الزائفة في الغرب الحديث، بل إنّ بعضها يُعلِن بصراحة أنّ غايتها هي "تطوير القدرات النفسانية الكامنة في الإنسان"؛ وسنعود لاحقا إلى مسألة هذه "القدرات النفسانية" المزعومة والأوهام التي تستدعيها.

---

(1) ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب 35.

(2) تبعا للتمثيل الهندسي الذي عرضناه في كتاب "رمزية الصليب"؛ هذه الهيئات المختلفة لنفس الوضع هي مجرد امتدادات تتطور في الاتجاه الأفقي، أي في نفس المستوى، وليس في الاتجاه العمودي الذي يترتب وفقه تدرج المقامات العلوية والسفلية للكائن.

لكن ليس هذا هو كل شيء: فحتى لو افترضنا أنّ البعض يظنّ بأنّ الحاصل حقا هو اتصال بالمقامات العليا، فإنّ هذا لا يزال بعيدا عن الكفاية في تحديد طابع التربية. وبالفعل، فمثل هذا الاتصال يحصل أيضاً بواسطة شعائر ظاهرية محضة، لاسيما الشعائر الدينية، ففي هذه الحالة أيضا، لا ينبغي نسيان أنّ مؤثرات روحية، وليس فقط مجرد مؤثرات نفسانية، تتدخل حقا خلال القيام بها، رغم أنّ غاياتها تختلف عن تلك التي تتعلق بالميدان التربوي. فتدخل عنصر "غير بشري" ((أي ربّاني)) يمكن أن يحدد، بصفة عامة، كل ما هو تراثي أصيل، غير أنّ حضور هذا الطابع المشترك ليس سببا كافيا لعدم القيام بعد ذلك بتمييزات ضرورية، لاسيما الخلط بين الميدان الديني الظاهري المحض العام والميدان التربوي الباطني العرفاني الخاص، أو رؤية الفارق بينهما، في أحسن الحالات، كمجرد فارق في الدرجة، بينما هو في الحقيقة فارق في طبيعتهما، بل يمكن القول في عمق طبيعتهما. وعدم التمييز هذا كثير الوقوع أيضا بالخصوص عند الذين يدّعون دراسة التربية "من خارج" وبمقاصد يمكن أن تكون متنوعة جداً؛ ولهذا فمن الضروري جلاء ما هو عليه الأمر بكل صراحة: فعلم الباطن يختلف جوهريا عن الفهم الظاهري السطحي للدين ((لكن لا يناقضه بتاتا))، وليس هو قسمه "الداخلي" على ما هو عليه، حتى عندما تكون قاعدته ونقطة انطلاقه واقعة في الجانب الظاهري للدّين، كما هو واقع في بعض الأشكال التراثية مثل الدين الإسلامي[1].

والتربية الروحية ليست أيضاً نمطا من الديانة الخاصة التي يحتكرها قلة من الناس، مثلما يتخيّله البعض، كالذين يتكلمون عن الأسرار العتيقة فينعتونها بـ"الدّينية"[2]. ولا يمكننا هنا التوسع في بيان كل الفوارق الفاصلة بين الميدانين، أي الديني الظاهري المحض، والتربوي الروحي العرفاني، فهذا يجرنا بالتأكيد إلى ما هو بعيد جدا عن موضوعنا، وهي أكثر من الفوارق بين الميدان التربوي وميدان الميستيسيزم الذي ليس هو سوى قسم من الميدان الديني الظاهري؛ إلا أنّه بالنسبة لما نعتبره الآن، يكفي بيان أنّ الجانب الظاهري من الدين يعتبر الكائن في وضعه الفردي حصرا، ولا يهدف أصلا إلى إخراجه منه، وإنّما بالعكس يسعى لأن يضمن له أحسن مقام في نفس هذا الوضع[3]،

---

(1) لتوضيح هذا المعنى بجلاء ولتجنب كل لبس، ينبغي أن يقال "تصوف إسلامي" أو "تصوف مسيحي" وليس كما يفعله البعض فيقولون: "إسلام صوفي" أو "مسيحية صوفية"؛ ومن اليسير فهم أنّ في هذا الاختلاف يوجد أكثر من فارق طفيف.

(2) من المعلوم أن عبارة "ديانة الأسرار" هي إحدى العبارات التي تتردد باستمرار في المصطلحات الخاصة التي يتبناها "مؤرخو الأديان".

(3) المقصود هنا طبعا هو الوضع الإنساني باعتباره في أكمل مظاهره، وفيه يندرج التوسع اللامحدّد لامتداداته الخارجة عن هيئته الجسمانية.

بينما التربية تهدف أساساً إلى تجاوز إمكانياته وجعل الترقي إلى المقامات العليا مُتاحا له، بل هي في النهاية تقود الكائن إلى ما وراء كل وضع مقيّد مهما كان.

ومن هنا ينتج، في ما يخص التربية، أنّ مجرد الاتصال بالمقامات العليا لا يمكن أن يُنظر إليه كغاية، وإنما فقط كنقطة انطلاق. وإذا كان من اللازم في البداية حصول هذا الاتصال بفعل تأثير خارجي، فإنّ الهدف منه بعد ذلك هو إتاحة التمكن من نيل تلك المقامات، وليس مجرد التعرض لنزول "القبول الرباني" على الكائن لكي يرتبط بها بكيفية ما، من غير أن ينفذ فيها، كما هو حاصل في الإطار الديني الظاهري. وللتعبير عن هذا المعنى بكيفية ربما تكون أسهل على الفهم، نقول مثلا: إن استطاع أحد أن يدخل في اتصال مع الملائكة، من دون أن يحصل له في نفسه تحول ويبقى ماكثا في انحصاره داخل وضعه الفردي البشري، فإنه بهذا لن يحصل له ترق في وجهة النظر التربوية[1]. فالمقصود هنا ليس الاتصال بكائنات هي في مقام "ملائكي"، وإنما إدراك مثل هذا المقام فوق الفردي والتحقق به، وليس هذا طبعا بصفة الشخص فرداً بشرياً، فاعتبار هذا خطأ بديهي واضح، وإنّما من حيث أنّ الكائن الذي يظهر كفرد إنساني في مقام معين يحمل أيضاً في ذاته إمكانيات كل المقامات الأخرى. وبالتالي فما من تحقق روحي عرفاني إلا وهو في جوهره "داخلي" خالص، بعكس ذلك "الخروج عن الذات" المشكل لذلك "الانخطاف" بالمعنى الحرفي والاشتقاقي للكلمة الفرنسية (اكستاز Extase)[2]. ويقينا لا يوجد في هذا الفارق الوحيد، إلا أنه على أي حال أحد كبرى الفوراق بين أحوال الميستيسيزم المنتمية بكاملها إلى الميدان الظاهري للدّين، وبين أحوال التربية الروحية. وإلى هذا ينبغي الرجوع دائما في النهاية، لأنّ من طبيعة عدم التمييز بين وجهتي النظر التربوية والميستيكية - الذي ألححنا منذ البداية على إبراز طابعه المخاتل تخصيصا- خداع عقول لا تغويها التشويهات الأكثر غلظة في التربيات الزائفة الحديثة، وهي العقول التي ربما يمكن لها الوصول بدون صعوبة كبيرة إلى فهم ما هي عليه حقيقة التربية، لو لم تجد في طريقها أخطاء دقيقة نافذة، تبدو أنها وضعت عمدا لصد تلك العقول عن مثل هذا الفهم.

---

[1] من هنا يمكن مثلا رؤية كم هي كبيرة أوهام الذين يريدون إضفاء قيمة تربوية روحية بحصر المعنى لمكتوبات كالتي ألفها "سوادا نبورغ" ((1688-1772، من السويد)).

[2] من البديهي أن هنا "الخروج عن الذات" لا صلة له إطلاقا مع ما يُزعم أنه "خروج كوكبي"، وهو الذي يلعب دورا كبيراً في الخيالات الوهمية للإخفائيين.

الباب 4

شروط لطريق التربية

يمكننا الآن العودة إلى مسألة شروط الطريق؛ وفي البداية، رغم أنّ هذا الأمر قد يبدو بديهياً، نقول أنّ أول هذه الشروط هو نوع من الاستعداد أو اللياقة الفطرية، وهي التي بغيابها يبقى كل جهد خاليا من الجدوى، ذلك لأنّ الفرد لا يمكنه طبعا أن يطوّر سوى القدرات التي يحملها في ذاته منذ البدء. وهذا الاستعداد، الذي يجعل البعض يسمّي صاحبه بـ"القابل للطريق" يشكل بحصر المعنى "الأهلية" التي تشترطها جميع تراثيات التربية الروحية[1]. ومع هذا، فهذا الشرط هو الوحيد، من حيث معنى ما، الذي تشترك فيه التربية مع "الميستيسيزم"، لأنّ من الواضح أنّ "الميستيك"، ينبغي هو أيضاً أن يتمتع باستعداد فطري خاص، عن استعداد "القابل للطريق"، بل قد يوجد بينهما تعاكس في بعض الجوانب، لكن إذا كان هذا الشرط ضرورياً للميستيك، فهو أيضاً كاف بالنسبة له، ولا يلزمه شرط إضافي آخر، فالظروف هي التي تتكفّل بالباقي كله، وتبعاً للفرص تتحول هذه أو تلك من القدرات المنطوية في الاستعداد المذكور من "القوة" إلى "الفعل". وهذا ناتج مباشرة من طابع "الانفعالية" الذي تكلمنا عنه سابقا، إذ بالفعل ليس الحاصل في مثل هذه الحالة جهد أو عمل شخصي ما، يقوم به الميستيك في حال من الأحوال، بل هو يتجنب ذلك بعناية، كأنه أمر مناقض لـ "طريقه"[2]. وأمّا في التربية الروحية، فالحاصل هو العكس بمقتضى طابعها "الفعّال"؛ ومثل ذلك العمل يشكّل شرطا آخر لا يقل بالضبط ضرورة عن الشرط الأول، وبغيابه لا يمكن بأيّ كيفية الانتقال من "القوة" إلى "الفعل" الذي هو "التحقق" بحصر المعنى[3] ((قال الحق تعالى في الآية 69 من سورة

---

(1) سنرى لاحقا في الدراسة التي خصصناها لمسألة مؤهلات التربية الروحية، أنّ لها في الحقيقة مظاهر أكثر تعقيداً مما يمكن ظنّه لأول وهلة، ومن الاقتصار فقط على المفهوم العام جدا الذي أعطيناه لها هنا.

(2) ولهذا فإنّ علماء اللاهوت يعتبرون بطيبة خاطر، وليس بلا سبب، أنّ من علامات "الميستيك الزائف" كونه بواسطة جهد ما، يسعى للحصول على مشاهدات ومرائي ونيل الأحوال غير المعتادة الأخرى، حتى لو اقتصر هذا الجهد على مجرد الرغبة المستمرة.

(3) من بين التبعات الأخرى الناتجة عن هذا، أنّ من الممكن أن يكون المستيك جاهلا تماما بالمعارف التي هي من الطراز العقيدي، والضرورية للانخراط في السلوك الروحي، أما بالنسبة للسالك ففهمها النظري شرط سابق على كل "تحقق"؛ ومن هنا ينجم عند المستيك في غالب الأحيان، زيادة على أخطاء والتباسات متعدّدة، عجز ملفت للنظر عن التعبير=

العنكبوت: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾)). ومع هذا، فليس ذلك كل ما في الأمر، حيث لم نقم في الجملة، إلا بالتوسع في التمييز الذي وضعناه في البداية، بين "فاعلية" التربية الروحية و "انفعالية" الميستيسيزم"، وذلك لكي نستخلص هذه النتيجة: وهي أن للتربية شرطا لا وجود له في الميستيسيزم ولا يمكن أن يوجد فيه؛ لكن يوجد أيضا شرط آخر لا يقلّ ضرورة، ولم نتكلم عنه، ويقع إذا صح القول، بين الشرطين السابقين. وينبغي الإلحاح على هذا الشرط، لاسيّما أنّ الغربيين عموما، يميلون إلى تجاهله أو إنكار أهميته، بينما هو في الحقيقة الأوضح بروزا من جميع الشروط الأخرى، وهو الذي يسمح بتعريف التربية من دون أيّ لُبْس محتمل ويوضّح تميّزها عن غيرها مهما كان، وبه ينجلي تحديد التربية بكيفية لا يمكن تطبيقها على الميستيسيزم الذي لا وجود فيه لمثل هذا الشرط . فمن الصعب في غالب الأحيان، إن لم يكن من المستحيل تماما، تمييز الميستيسيزم الزائف عن الصحيح منه؛ والميستيك، بحكم نفس تعريفه، هو شخص منعزل و"شاذ"، وأحيانا هو نفسه لا يعرف ما هي عليه حقيقة حاله؛ وحيث أنّ الحاصل عنده لا يتعلق بالمعرفة في شكلها الخالص، بل حتى ما لديه من معرفة حقيقية مشوب دائما بخليط من العاطفة ومن التخيّل، فإنّ وضعه بعيد عن تبسيط المسألة ((أي مسألة تمييز ما عنده من حق ومن باطل ومن واه))؛ وعلى أيّ حال فهنا يوجد أمر ينفلت عن كل تقويم، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه بقول أن لا وجود لأيّ "وسيلة للتعرف" عن حقيقة حال الميستيك[1]. وكذلك يمكن القول أنْ ليس له "سلسلة نسب روحي"، وما هو عليه ليس سوى "تولّد ذاتي"، ونظنّ أنّ هذه العبارات يسهل فهمها بلا حاجة إلى مزيد من الشرح؛ وبالتالي، كيف يتجرّأ على الإعلان بلا أدنى شك أنّ هذا الميستيك أصيل والآخر ليس كذلك، بينما كل الظواهر يمكن أن تكون هي نفسها بشكل ملموس عند كليهما؟ وفي المقابل، فإنّ التزييفات في التربية يمكن دائما كشفها بلا ريب، وهذا عند غياب الشرط الذي كنا بصدد الإشارة إليه، وليس هو سوى الارتباط بتنظيم تراثي تربوي نظامي سوي.

=بكيفية واضحة. والمعارف المقصودة هنا لا علاقة لها إطلاقا بطبيعة الحال مع كل تعليم خارجي و "علم" عمومي ظاهري، إذ لا قيمة له في هذا الميدان كما سنشرحه لاحقا، بل نظرا لما هو عليه التعليم الحديث، يشكّل بالأحرى عائقاً بدلا من مساعد في كثير من الحالات؛ ومن الممكن جداً أن لا يعرف إنسان لا القراءة ولا الكتابة ويدرك رغم ذلك أعلى درجات الترقي الروحاني؛ ومثل هذه الحالات ليست نادرة جدا في الشرق، بينما يوجد "علماء" بل حتى "عباقرة" حسب وجهة نظر العالم الظاهري العمومي، وليس لديهم أدنى قابلية للتربية الروحية.

(1) لا نعني بهذا كلمات أو علامات خارجية واصطلاحية، وإنما المقصود هو الأمر الذي يجعل مثل هذه الوسائل في الحقيقة كالتمثيل الرمزي له.

فثمّة جهّال يتخيلون أنّ المرء "يربّي نفسه" بنفسه ((التربية الروحية الخاصة بالسلو))، وفي هذا تناقض مع معنى الكلمة الفرنسية التي تدل على الانخراط في طريق التربية، أي "إينيسْياسْيُون" (Initiation)، متناسين، لو علموا ذلك يوما، أن لفظة "إينيسيوم" تعني "دخول" أو "ابتداء"، فلا يميزون بين معنى الكلمة من حيث اشتقاقها اللغوي الدقيق، وبين العمل الذي ينبغي القيام به لاحقا لكي يتحوّل هذا الانتساب الشكلي الحاصل في البداية، إلى ترق فعلي تمامه يزيد أو ينقص. والانخراط في التربية، بهذا الفهم، هو ما تتفق جميع التراثيات على تسميته بـ "الولادة الثانية"؛ فكيف يمكن لكائن أن يتصرف بنفسه قبل أن يولد[1]؟ نحن على علم بما يمكن أن يُعترض به على هذا، وهو أنّ الكائن إذا كان حقا "مُؤهلا" فهو يحمل مسبقا في ذاته القدرات التي ينبغي تطويرها، وبالتالي فلماذا لا يمكن أن يحققها بجهده الخاص من دون تدخل خارجي؟ وبالفعل فإنّ هنا أمراً يمكن اعتباره نظريا، بشرط تصوّره خاصا بحالة إنسان "وُلد مرتين" منذ الآونة الأولى لوجوده الفردي؛ غير أن هذا حتى إن لم يكن مستحيلا مبدئيا، فهو على أيّ حال مستحيل في الواقع، من حيث تناقضه مع النظام الموضوع لعالمنا كما هو عليه في أوضاعه الراهنة. فنحن لسنا في العهد الفطري الأوّلي حين كان جميع الناس حائزين تلقائيا بكيفية عادية على مقام هو اليوم مخصوص بدرجة عالية في طريق السلوك[2]. والحق يقال أنّ كلمة "انخراط" في التربية والسلوك، لم يكن لها في ذلك العهد الأوّل أيّ معنى. ونحن الآن في الحقبة الأخيرة من الدورة الزمنية التي تسمّى في اللغة السنسكريتية "كالي يوكا"، أي في زمن أمست فيه المعرفة الروحية مخفية، ولا يتمكّن من إدراكها إلا آحاد من الناس، شريطة أن يكونوا في الأوضاع اللازمة للحصول عليها؛ والحال أنّ من بين هذه الشروط الشرط الذي تكلمنا عنه بالتحديد (أي الانخراط في سلسلة نظامية للطريق)، ثم الشرط الآخر المتمثل في المجاهدة، والذي لم يكن أناس العهد الأوّل أيضاً في حاجة إليه، إذ أنّ رُقيَّهم الروحي كان يتم لديهم تلقائياً مثل نموّهم الجسماني.

فالمقصود إذن هو شرط ضرورته تفرض نفسها انسجاما مع السُّنن الحاكمة في عالمنا الراهن؛ ولتحسين فهم هذا المعنى يمكن أنْ نأتي هنا بهذا التمثيل: فجميع الكائنات التي تتطور خلال دورة، هي موجودة منذ البدء في هيئة الذرّ أو بذور لطيفة داخل "بيضة العالم"؛ وحينئذ، لماذا لا

[1] نذكّر هنا بالمثل المدرسي البسيط: "لكي تتصرف، ينبغي أن توجد".

[2] هو ما تدل عليه، في التراث الهندوسي كلمة "هامسا" الذي يُطلق على اسم الطبقة الوحيدة التي كانت موجودة في الأصل، وهي تدل بحصر المعنى على مقام "أتيفارنا" أي من وراء التمييز بين الطبقات الاجتماعية الراهنة.

تلد في الهيئة الجسمانية من قبل نفسها بلا والدين؟ فهذا كذلك ليس بالمستحيل استحالةً مطلقة، ويمكن تصور عالم يكون فيه التوالد على هذا المنوال؛ غير أنّ هذا العالم ليس هو عالمنا. وهنا نترك جانبا، طبعا، مسألة الحالات الشاذة، فبالإمكان وجود حالات استثنائية من "التولّد الذاتي"، ونحن أنفسنا طبقنا هذه العبارة على حالة الميستيك في الميدان الروحي؛ لكن قلنا عنه أيضاً أنّه "شاذ"، بينما التربية الروحية أمر "نظامي" بالأساس ولا يمتُّ بأية صلة للحالات الشاذة. ومع هذا، لا بدّ من معرفة إلى أيّ مدى يذهب هذا الشذوذ، إذ هو أيضا ينبغي أن يندرج في النهاية ضمن إحدى السُّنن، لأنّ جميع الأشياء لا يمكن أن توجه إلا كعناصر من النظام الكلي الشامل. وإذا فكّرنا في هذا مليّا، فهو وحده كاف لبيان أنّ الأحوال التي يتحقق بها الميستيك ليست هي بالتحديد نفس أحوال السالك في طريق التربية الروحية. وإذا كان تحققهما لا يخضع لنفس السنن، فإنّما ذلك لاختلافهما الفعلي عن بعضهما؛ والآن بإمكاننا أن نترك جانبا تماما حالة الميستيسيزم، الذي تكلمنا عنه بما فيه الكفاية بالنظر إلى ما نقصد توضيحه، لكي نقتصر على تركيز الاهتمام في النظر إلى التربية الروحية.

وبالفعل، لقد بقي علينا تحديد دور الارتباط بتنظيم تراثي، الذي لا يُعفي طبعا بأيّة كيفية من الجهد الداخلي الذي ينبغي على كل أحد القيام به بنفسه هو؛ إلا أنّ ذلك الارتباط شرط سابق لكي يمكن لهذا العمل أن يعطي فعليا ثماره. ومن الآن، ينبغي فهم أنّ الذين أنيطت بهم أمانة حفظ المعرفة الروحية الباطنية لا يمكن لهم تبليغها كما يفعله، بكيفية مماثلة تزيد أو تنقص، أستاذ في التعليم العمومي، يُبلّغ لتلاميذه صيغا مرقومة في الكتب، وليس عليهم إلا تخزينها في ذاكرتهم؛ وإنّما المقصود هنا، هو أمر، في جوهره "يتعذّر تبليغه" بحصر المعنى، لأنّها أحوال ومقامات ينبغي تحقيقها داخليا في الباطن، وما يمكن تعليمه لا يتعدّى كيفيات تحضيرية لنيل تلك المقامات؛ فالذي بالإمكان توفيره في هذا الصدد، هو في الجملة مساعدة، أي سند يجعل العمل الذي ينبغي القيام به ميسورا، وهو أيضاً رقابة تجنب العوائق والأخطار التي يمكن حدوثها، ولكل هذا أهمية كبيرة، والمحروم منه متعرض تماما لأن ينتهي إلى إخفاق وخيبة؛ وأيضاً أفلا يبرّرهذا ما قلناه عندما تكلمنا في هذا الصدد عن أن ذلك الارتباط شرط ضروري.

فالسلوك بجملته لا يحصل إلا في مرحلة ثانية تتلو مرحلة الانخراط في الطريق، فهي كالاستتباع له إن صحّ القول، أي هي نتيجة الانخراط بالمعنى الأدق الذي وضحناه قبل قليل، بحيث يكون المقصود هو تطوير الانتساب الشكلي إلى تحقق فعلي، لكن قبل كل شيء لا بدّ من حصول واقعي لهذا الانتساب. فتبليغ التربية الروحية بحصر المعنى، ينبغي إذن أن يُفهم بكيفية تختلف عن

ذلك الفهم الشائع عند البعض؛ ولا يمكننا تحديده بأحسن من قول أنّه جوهريا تبليغ فعالية روحية، وسنعود لاحقا إلى هذا التعريف بتوسع أكبر، غير أننا الآن سنقتصر على تحديد أدق للدور الذي تلعبه هذه الفعالية، بين الاستعداد الفطري الملازم مسبقا للفرد، وبين عملية التحقق الذي سيقوم به بعد ذلك.

لقد نبهنا في موقع آخر على أنّ مراحل السلوك في التربية الروحية، تماثل مراحل الحصول على "الحجر المكرّم" عند حكماء الهرامسة ((أو الإكسير عند الكيميائيين القدامى))، إذ ليس هو في الصميم سوى إحدى التعابير الرمزية عن التحقق الروحي، وكلا منهما يماثل مراحل سيرورة التطور الكوني[1]؛ وهذا التناظر الذي يعتمد مباشرة على التماثل بين "العالم الصغير" ((أي الإنسان)) و"العالم الكبير" ((أي الكون))، يسمح، بكيفية أحسن من أي اعتبار آخر، بتوضيح المسألة التي نقصدها الآن. وبالفعل، يمكن القول أنّ الاستعدادات أو القدرات المندرجة في الفطرة الفردية، هي في نفسها، في البداية، "هيولى أولى"، أي إمكانية محضة لا وجود فيها لأيّ تطور ولا تميّز[2]؛ إنّها حينئذ في هيئة عمائية مظلمة، وهي التي تجعلها الرمزية التربوية متطابقة بالتحديد مع عالم العوام الغافل، وهو موقع الكائن الذي لم يبلغ بَعْد إلى "الولادة الثانية"، ولكي تنطلق تلك الهيئة العمائية نحو التشكّل والتنظيم، لا بدّ لها من اهتزاز بدئي يُثيره توجّه من طرف القوى الروحية، التي يسمّيها سفر التكوين العبري بالـ "ألوهيم"؛ وذلك الاهتزاز هو الـ "فيات لوكس"، أي نور الأمر بالتكوين لكل التطورات اللاحقة؛ وفي وجهة النظر التربوية، هذا التنوير هو الذي يشكّل بالتحديد تبليغ الفعالية الروحية التي تكلمنا عنها[3]؛ وحينئذ، بمقتضى خصوصية هذه الفعالية، تتحوّل القدرات الروحية للكائن من مجرد الإمكانيات التي كانت عليها من قبل؛ لقد أصبحت هيئات مستعدة للتطور من القوة إلى الفعل عبر مختلف مراحل الترقي الروحي.

---

(1) ينظر كتابنا "علم الباطن عند دانتيه"، خصوصا ص 63-64 و 94.

(2) من البديهي، أنّها بعبارة دقيقة ليست "هيولى أولى" إلا بمعنى نسبي، لا بالمعنى المطلق؛ لكن هذا التمييز لا يهم في وجهة النظر التي نقف عندها الآن؛ وكذلك "الهيولى الأولى" لعالم كعالمنا، وبمقتضى تشكيله على ما هو عليه، ما هي بالنسبة للجوهر المنفعل الكلي، سوى "هيولى ثانية" (ينظر كتابنا – "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب الثاني)؛ وبالتالي فحتى من هذه الحيثية يبقى التماثل مع تطور عالمنا انطلاقاً من العماء الأصلي تماثلا صحيحا.

(3) من هنا وردت عبارات مثل "مَنح النور" و"أخذ النور" المستعملة للدلالة على الانخراط في الطريق بالمعنى الخاص، فالشيخ هو المانح والمريد الآخذ، وهذا هو التبليغ المقصود هنا. ويلاحظ أيضا أنّ العدد سبعة الذي يُعطى للـ "الوهيم" له علاقة بتشكيل التنظيمات التربوية، وهو الذي ينبغي أن يكون فعلا صورة للنظام الكوني نفسه.

ويمكن أن نلخص كل ما سبق، بقول أنّ التربية الروحية تستلزم ثلاثة شروط متتابعة، ويمكن جعلها متناسبة على التتالي مع ثلاثة كلمات هي "كمون" ثم "تهيؤ" ثم "جهد نحو التحقق"؛ وتلك الشروط هي: أولا "الأهلية" المؤلفة من بعض الإمكانيات الملازمة للطبيعة الفطرية الخاصة بالفرد، وهي "الهيولى الأولى" الذي سيتوجّه عليها العمل التربوي؛ ثانيا: التبليغ بواسطة الارتباط بتنظيم تراثي ((تربوي نظامي سوي))، أي تبليغ فعالية روحية تمنح "التنوير" للكائن، وهو الذي يسمح له بترتيب وتطوير الإمكانيات التي يحملها في ذاته؛ ثالثاً: العمل الداخلي (أي المجاهدة) مع مساندة عناصر "مُساعدة" أو "دعائم" خارجية عند اللزوم لاسيّما في المراحل الأولى؛ وهذا العمل هو الذي به يتحقق الترقي تدريجياً بجعله الكائن ينتقل درجة تلو درجة، عبر مختلف مراتب سلّم التربية الروحية؛ وهذا كله ليسير نحو الغاية النّهائية أي "الانعتاق" ((أو الفتح الكبير)) أو التحقق بـ"الوحدة العظمى".

الباب 5

حول نظامية التربية الروحية

((انتظام السلاسل الصوفية في عقد الشريعة))

قلنا إنّ الارتباط بتنظيم تراثي نظامي سوي، ليس فقط شرطا ضروريا للتربية الروحية، وإنّما هو المشكِّل للانخراط فيها بالمعنى الأدق، حسبما يُعرِّفه اشتقاق الكلمة الفرنسية الدالة عليه (أي: إينيسياسيون)، وهو الممثل في كل التراثيات بـ"ولادة ثانية" أو "إحياء جديد"؛ إنها "ولادة ثانية" لأنها تفتح للكائن عالما آخر غير العالم الذي يمارس فيه نشاطه الجسماني، وهو عالم سيفتح مجالا لتطوّر قدرات من طراز علوي؛ وهو "إحياء جديد" لأنه يعيد إلى هذا الكائن امتيازاته التي كانت تلقائية وعادية خلال العهود الأولى للإنسانية، حين كانت قريبة من الروحانية الفطرية الأصلية قبل أن تغور أكثر فأكثر في المادية خلال العصور اللاحقة بذلك العهد الأول؛ وهو "إحياء" لأنّه ينبغي في البداية أن يقود، كمرحلة أولى أساسية لتحققه، إلى استرجاع "الوضع الفطري الأصلي الأول" في ذاته، وهو عبارة عن تمام وكمال الفردية الإنسانية المقيمة في النقطة المركزية الفريدة الثابتة، وهي التي منها يمكن للكائن بعد ذلك أن يعرج إلى المراتب العليا.

وفي هذا الصدد، ينبغي علينا الآن الإلحاح مرة أخرى على نقطة رئيسية: وهي أنّ الارتباط المذكور لا بد أن يكون حقيقيا وفعّالا، وأمّا ما يُزعم أنه ارتباط "مثالي" كما حلا للبعض أحياناً ادّعاؤه في عصرنا، فهو عبث باطل عديم الجدوى[1]. ومن اليسير فهم هذا المعنى، إذ المقصود بحصر المعنى هو تبليغ فعالية روحية، لا بدّ أن تتم وفق قواعد محدّدة؛ وحتى إن كانت هذه القواعد مختلفة طبعاً عن التي تحكم قوى العالم الجسماني، فهي لا تقل عنها دقة وصرامة؛ بل رغم الفوارق العميقة الفاصلة بينهما، يوجد نوع من التماثل بينها، وهذا بمقتضى التواصل والتناسب القائمين بين جميع مراتب ودرجات الوجود الكلي. وهذا التماثل هو الذي يسمح لنا مثلاً، بالكلام عن "اهتزاز" في شأن الـ"فيات لوكس" أي نور الأمر التكويني الذي به يستنير ويترتب عماء الإمكانيات الروحية، رغم أنّ

---

(1) كأمثلة حول هذا الارتباط "المثالي" المزعوم، الذي يدّعيه البعض إلى حد زعمهم إحياء أشكال تراثية انقرضت تماما، يُنظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 36؛ وسنعود إليه لاحقاً.

الحاصل في الحقيقة ليس اهتزازا من نمط محسوس بتاتا كالاهتزازات التي يدرسها الفيزيائيون؛ وكذلك "النور" المذكور لا يمكن أن يتطابق مع النور الذي تدركه القوة الباصرة للجارحة الجسمية[1].

لكن هذه الأساليب في التعبير، مع كونها رمزية بالضرورة لاعتمادها على تماثل أو تناسب، هي مشروعة ومبرّرة بحصر المعنى؛ وذلك لأنّ لهذا التماثل ولهذا التناسب وجود حقيقي في طبيعة الأشياء نفسها، بل هما، من حيث اعتبارٍ ما، يذهبان إلى أبعد بكثير ممّا يمكن افتراضه[2]؛ وسنعود بتوسع إلى هذه الاعتبارات عند الكلام عن شعائر التربية الروحية وفعاليتها. وأمّا الآن فيكفي فهم أنّ هنا قوانين يتحتم اعتبارها، وإلا فإنّ النتيجة المرجوة لا يمكن بلوغها، كما أنّ الظاهرة الفيزيائية يتعذّر وقوعها إذ لم تتوفر الشروط اللازمة التي بمقتضى قوانينها تحصل تلك الظاهرة. وحيث أنّ المقصود هنا هو تبليغ له تصرّف فعلي، فهذا يستلزم بوضوح اتصالا حقيقياً، مهما كانت الكيفيات التي يتم بها، وهي كيفيات تحدّدها طبعا قواعد التصرف للفعاليات الروحية التي كنا بصدد الإشارة إليها.

ومن ضرورة هذا الارتباط الفعلي تنتج مباشرة تبعات عديدة في غاية الأهمية، سواء بالنسبة للراغب في التربية، أو بالنسبة لما يتعلق بالتنظيمات التربوية نفسها؛ وهذه التبعات هي التي سنتعرّض لفحصها الآن، و نحن على علم بوجود كثير من الناس الذين تبدو لهم هذه الاعتبارات ثقيلة جدا ولا تبعث على الارتياح، إمّا لأنها تزعج الفكرة المريحة بإفراط و "التبسيطية" التي شكّلوها في أذهانهم حول التربية الروحية، وإمّا لأنّها تحطم بعض المزاعم غير المبرّرة وبعض الدعاوي التي لأصحابها اهتمام بالموضوع يزيد أو ينقص، لكنها مجرّدة عن كل قيمة حقيقية؛ غير أنّ هذه أمور لا

---

(1) في جميع المذاهب التراثية، سواء الغربية منها أو الشرقية، توجد عبارات كعبارة "نورعقلي" و"نور روحاني" وغيرها من العبارات المكافئة لها؛ وفي هذا السياق، نُذكر فقط بصفة "أخصّ" المقارنة في التراث الإسلامي، بين الروح، في حقيقة جوهره، والنور.

(2) انعدام فهم هذا التماثل، بحيث يُعتبر تطابقا، ويضاف إليه ملاحظة نوع من التشابه في أنواع التصرف والآثار الخارجية، هو الذي أدى بالبعض إلى تكوين فهم خاطئ غلطُ ماديته يزيد أو ينقص، عن المؤثرات النفسية أو اللطيفة، وليس هذا فحسب، بل حتى عن المؤثرات الروحية ذاتها بجعلها مطابقة بكل بساطة لمجرد قوى "فيزيائية" بالمعنى الأضيق لهذه الكلمة، كقوى الكهرباء والمغناطيس. ومن هذا الانعدام في الفهم، جاءت أيضاً، جزئيا على الأقل، الفكة المتفشية بإفراط والمتمثلة في السعي حثيثا لإقامة مقاربات بين المعارف التراثية ووجهات نظر العلم الحديث العمومي، وهي فكرة لا جدوى منها على الإطلاق ووهمية، لأن هنا أمور لا تنتمي إلى نفس المجال، زيادة على عدم شرعية وجهة النظر العامية الدونية بحصر المعنى. — ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب 18.

يمكننا الوقوف معها ولو أقل من القليل، لأنّه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون عندنا هنا، كما هو حالنا على الدوام، أي اهتمام غير الاهتمام بالحقيقة.

وفي البداية، وبعدما سبق بيانه، إنّ نيّة الفرد المتعلقة بالانخراط في التربية الروحية لا تكفي بتاتا من حيث هي للحصول على التربية الحقيقية، حتى لو افترضنا أنه يقصد حقا الارتباط بتراث روحي أصيل، يمكن أن تكون له به بعض المعرفة "الخارجية"[1]. وبالفعل، ليس المقصود أصلاً "تبحر في الاطلاع" الذي هو ككلّ ما يرجع إلى العلم الظاهري العمومي ليس له أية قيمة هنا؛ وكذلك ليس المقصود أحلاما أو خيالا، أو طموحات عاطفية ما. فالمسألة ستكون مفرطة اليسر حقا، ليُقال عن شخص أنّه سالك، لو اقتصر الأمر على مطالعة كتب، حتى لو كانت كتبا مقدّسة لملّة سوية أصيلة؛ بل ومصحوبة، إن شئنا بشروحها الباطنية الأكثر عمقا؛ وكذلك لو اقتصر الأمر على تشبّث الفكر بكيفية غموضها يزيد أو ينقص، بتنظيم ما، وجد في الماضي أو هو موجود في الحاضر، فيجعل "مثله الأعلى" متعلقا به من غير تحقيق، لاسيّما إن كانت المعرفة به يكتنفها الإبهام (وكلمة "مثل أعلى" المستعملة في أيامنا في كل شأن، ليدلّ على كل ما يُراد، أمست في الصميم لا تدل على شيء)؛ وفي هذه الحالة تمسي مسألة "التأهيل" مُلغاة تماما، لأنّ كل واحد سيميل بطبعه إلى اعتبار نفسه "مؤهلاً شرعياً كما ينبغي" وحيث أنّه بهذا أضحى قاضيا ومدّعيا في نفس الوقت، فسيكتشف بالتأكيد بالحجج الثابتة (أي الثابتة عنده هو على أي حال وتبعاً للأفكار الخاصّة التي اختلقها في ذهنه) أنّه يُعتبر سالكا للطريق من دون إجراءات أخرى؛ بل لا نرى لماذا يتوقف في هذا المسلك ويتردّد في أن ينسب لنفسه في ضربة واحدة أسمى المقامات. فالذين يتخيّلون أنّ المرء "يربّي نفسه بنفسه" التربية الروحية الخاصة، كما ذكرناه سابقا، هل فكّروا وقتا ما في هذه التبعات الوخيمة التي يستلزمها تثبيتهم لذلك؟ ولو صحّت هذه الأوضاع، لم يبق أيّ انتقاء ولا أية رقابة، كما لم يبق أية "وسيلة للتعرف" ((عن مدى صحة الدعاوي))، بالمعنى الذي أعطيناه سابقا لهذه العبارة، ولا أيّ سلّم لترتيب الدرجات ممكن، ولم يبق طبعا أيّ تبليغ لأيّ شيء أصلاً؛ وبكلمة واحدة، لم يبق شيء مما تتميز به التربية أساسياً ولا مما يشكّلها في الواقع؛ ورغم ذلك، وبكل انعدام للوعي مدهش، هذا هو الذي يتجرأ البعض على عرضه كمفهوم "محدث" للتربية (وهو بالفعل محدث، وبالتأكيد لائق حقا بـ "المثل العليا" اللائكية، والديمقراطية والداعية للمساواة)، من دون أن يشكوا أنه، بدلاً من الحصول

---

[1] لا نعني بهذا: الاقتصار على التربية الفعلية الكاملة فحسب، وإنّما أيضاً مجرد التربية الشكلية، تبعاً للتمييز الذي ينبغي القيام به في هذا الصدد، وسنعود إليه لاحقا بكيفية أدق.

على منتسبين للطريق ولو شكليا على أي حال، لم يبق عندهم سوى مجرد عوام يحسبون أنفسهم أهل تربية وسلوك من غير حق.

لكن لنترك هنا جانبا هذه الهذيانات التي قد تبدو تافهة؛ والدافع الذي جعلنا نتكلم عنها قليلا، هو أنّ انعدام الفهم والفوضى الفكرية اللذين يطبعان عصرنا مع الأسف، يسمحان لها بالانتشار بسهولة مزعجة. والذي ينبغي فهمه جيدا، هو أنه حالما تكون المسألة متعلقة بالتربية الروحية، فالمقصود يقتصر على أمور جادة، ونقول أيضا بطيبة خاطر، أنّه يقتصر كذلك على حقائق واقعية "إيجابية" لو أنّ "العلماويين" ((أي المهوسين بالعلم المادي الحديث)) لم يفرطوا في استغلال هذه الكلمة بغير حق. فإمّا أن نقبل هذه الأمور كما هي عليه، وإما فلنضع حداً نهائيا للكلام عن التربية الروحية؛ ولا نرى أي حل وسط ممكن بين هذين الموقفين؛ ومن الأولى الامتناع صراحة عن كل انتساب للتربية، بدلا من تطبيق اسمها على ما ليس هو سوى محاكاة ساخرة زائفة لها، خالية من كل جدوى ومجردة حتى عن المظاهر الخارجية التي تسعى للحفاظ عليها على أي حال بعض المحاولات الزائفة الأخرى، والتي سنعود لها بعد قليل.

ولكي نعود إلى نقطة انطلاق هذا الاستطراد، نقول أنه لا يكفي أن يرغب الفرد في الانخراط في طريق التربية، وإنّما لا بدّ أن يكون "مقبولاً" من طرف تنظيم تربوي نظامي سوي، مخوّل لأن يوفّر له التربية[1]، أي يبلغه الفعالية الروحية التي من دون الاستناد إليها يستحيل عليه، رغم كل جهوده، الوصول يوماً ما إلى الانعتاق من قيود وعوائق عالم العوام الظاهري. ولعلة انعدام "الأهلية" عنده، قد يقع أن لا تحصل أي استجابة لما يقصده، مهما كان صدقه في الطلب، لأنّ المسألة هنا لا تكمن في صدقه، والمقصود في كل هذا لا يكتسي بتاتا طابعا "أخلاقياً"، وإنّما فقط قواعد "تقنية" ترجع إلى قوانين واقعية "إيجابية" (ونكرر مرة أخرى هذه الكلمة لعدم وجود كلمة أخرى أنسب للمعنى) تفرض نفسها بضرورة لا محيد عنها، مثل شروط اللياقة الجسمية والذهنية اللازمة لممارسة بعض الوظائف في مجال آخر. وفي مثل هذه الحالة، لا يمكن له بتاتا أن يعتبر نفسه منخرطا في

---

(1) بهذا لا نريد القول أن المقصود هو تنظيم تربوي بحصر المعنى فحسب، وإقصاء كل تنظيم تراثي آخر، فهذا في الجملة بديهي جداً، وإنّما نريد أيضاً أن هذا التنظيم لا ينبغي أن يكون راجعا لشكل تراثي، مظهره الخارجي غريب عن الفرد المعني بالأمر. بل هناك حالات، يكون فيها التنظيم التربوي مندرجا تحت ما يمكن تسميته بـ "سلطة شرعية نظامية" أكثر انحصاراً كالتنظيم المعتمد على مهنة، فلا ينخرط فيه سوى أفراد يمارسون هذه المهنة أو لهم علاقات معينة معها على أيّ حال.

الطريق، مهما كانت معارفه النظرية التي قد يكتسبها في منحى آخر. ومع هذا: فالمفترض أنه حتى في هذه الحالة، فلن يذهب بعيداً (والذي نعنيه طبعا هو الفهم الحقيقي، رغم كونه لا يزال خارجيا، وليس مجرد اطلاع واسع، أي تكديس لمعلومات لا تستند إلاّ على الذاكرة، كما هو الحال في التعليم العمومي)، لأنّ المعرفة النظرية نفسها، لكي تتجاوز درجة معينة، تفترض سبقا في العادة "تأهيلاً" لا بدّ منه للحصول على تربية روحية تسمح له بالتحول بواسطة "التحقق" الباطني، إلى معرفة فعلية؛ وهكذا، لا مانع لأحد من أن يطوّر القدرات التي يحملها حقا في ذاته؛ وفي النهاية، فلا يُزاح عن الانخراط في طريق التربية إلا الذين يوهمون أنفسهم أنهم على شيء صحيح معتقدين إمكانية الحصول على أمر لا ينسجم في الحقيقة مع طبيعتهم الفردية.

ولننتقل الآن إلى الجانب الآخر من المسألة، وهو المتعلق بالتنظيمات التربوية نفسها؛ فنقول ما يلي: من البديهي أنّه لا يمكن لمبلغ أن يُبلغ إلا ما هو في حيازته "إذ أنّ فاقد الشيء لا يعطيه"؛ وبالتالي فلا بدّ أن يكون التنظيم حائزاً فعلاً على فعالية روحية ليكون بإمكانه تبليغها؛ وهذا الشرط يقْصي مباشرة كل التشكيلات التربوية الزائفة، والمجردة من كل طابع تراثي أصيل، وما أكثرها في عصرنا. وفي هذه الأوضاع ، لا يمكن بالفعل لتنظيم تربوي سوي أن يكون صنيعة ابتداع فردي، ولا يمكن أن يؤسس على منوال جمعية عمومية، بمبادرة أشخاص يتفقون على الاجتماع متبنين هيئات معينة. وحتى إن لم تكن هذه الهيئات مخترعة برمتها، وإنما هي مستعارة من شعائر تراثية أصيلة، تعرف أولئك المؤسسون على طرف منها من خلال "بحوث"، فإنها بهذا لا تكون مقبولة مشروعة، لأنّه بغياب سلسلة نظامية غير منقطعة، يستحيل وجود الفعالية الروحية وتبليغها؛ وبالتالي، ففي مثل هذه الحالة، نحن إزاء تزييف مبتذل لطريق التربية. والدواعي أكثر لهذا التزييف المبتذل عندما يُقصد إعادة إنشاء افتراضية، إن لم نقل خيالية، لأشكال تراثية انقرضت منذ زمن بُعده يزيد أو ينقص، كتراث مصر القديمة وتراث الكلدان مثلا. ولن يكون هذا التوجه أكثر فعالية حتى إن كان في استعمال مثل تلك الأشكال إرادة جادة في الارتباط بذلك التراث، لأنه لا يمكن في الحقيقة الارتباط إلا بما هو موجود في الوقت الحاضر؛ ثم، كما قلناه بصدد ما يتعلق بالأفراد، لا بُدّ للراغب في الطريق أن "يُقبل" من طرف الممثلين الشرعيين للتراث المقصود؛ ولا يمكن لتنظيم يبدو جديد الحدوث أن يكون شرعيا إلا إذا كان كالامتداد لتنظيم سابق بحيث لا يحصل أي انقطاع لتواصل "سلسلة" طريق التربية الروحية. وبهذا، لم نفعل في الجملة سوى الإفصاح بتعبير آخر، وبتفصيل أكثر، لما سبق ذكره عن ضرورة ارتباط فعلي ومباشر، وبطلان ارتباط "مثالي" ((وهمي متخيل))؛ وفي هذا

السياق، لا ينبغي الانخداع بالتسميات التي تتبجح بها بعض التنظيمات بغير حق. وإنما هي تحاول بذلك إضفاء مظهر أصالة عليها؛ وقد كنا في مناسبات أخرى أخذنا مثالا عنها، وهو وجود العديد من التجمعات، أصلها حديث جدا، تُطلق على نفسها اسما ينسبها إلى تنظيم وردة الصليب (روز كروسيان)، مع عدم وقوع أدنى اتصال بينها وبين أعضاء هذا التنظيم الحقيقي، ولو بطريق غير مباشر أو ملتو، بل من دون أن تعلم حقيقة ما كان عليه هؤلاء الأعضاء في الحقيقة. فدائما تقريبا، يتصورونهم كأنهم كانوا مشكّلين لـ"جمعية"؛ وهذا خطأ كبير وحديث تخصيصا. وفي أكثر الأحيان لا ينبغي أن نرى في هذا سوى الرغبة في التبجح بعنوان يُلفت الانتباه، أو إرادة التأثير به على البلهاء؛ لكن حتى باعتبار أحسن الحالات، أي إذا سلّمنا أنّ تشكيل بعض هذه التجمعات ناشئ عن رغبة صادقة في الارتباط "مثاليا" بأعضاء "وردة الصليب"، فإنّ هذا أيضاً، في وجهة نظر التربية الروحية، ليس سوى عدم محض. وما نقوله حول هذا المثال المعيّن ينطبق كذلك على جميع التنظيمات التي ابتدعها الإخفائيون وغيرهم من "الروحانيين المحدثين" من كل صنف وتحت كل تسمية؛ وهي تنظيمات، مهما كانت مزاعمها، لا يمكن في الحقيقة أن تُنعت إلا بـ"التربوية الزائفة"، لأنها لا تملك إطلاقا أي شيء حقيقي تبلّغه، وما تعرضه ما هو إلا تزييف، بل في أغلب الأحيان محاكاة ساخرة أو كاريكاتور للتربية[1].

وكتبعة أخرى لما سبق، نضيف أيضاً أنه عندما يكون للتنظيم طابع تربوي أصيل، فليس باستطاعة أعضائه تغيير هيئاته حسب هواهم أو تحوير ما يؤلف جوهره؛ وهذا لا ينفي بعض إمكانيات التكيّف مع الظروف، التي تفرض نفسها على الأفراد بدلاً من أن تنبعث من إرادتهم؛ لكن، في جميع الحالات فإنّ تلك الإمكانيات محدودة بالشرط المتمثل في عدم المساس بالوسائل التي

[1] في زمن سابق بعيد نسبياً، قمنا ببحوث للتقصي والتحقيق في هذا الموضوع، فأوصلتنا إلى نتيجة واضحة لا ريب فيها، نُفصح عنها هنا بجلاء من دون أ ن نُعير اهتماما للغضب الذي يمكن أن يثيره من عدة جهات؛ وهي أنه إذا وضعنا جانبا حالة بقية محتملة لبعض التجمعات الهرمسية المسيحية النادرة التي كانت خلال العهد الوسيط، وهي على أيّ حال في غاية الانحصار، فالواقع هو أنّ جميع التنظيمات التي تزعم الانتساب إلى التربية الروحية والمنتشرة حاليا في العالم الغربي لا يمكن أن تدّعي لها أصلاً تراثياً أصيلا وتبليغاً تربويا حقيقيا، باستثناء اثنين، رغم درجة الانحطاط التي هما عليها جراء الجهل وانعدام الفهم عند الغالبية العظمى لأعضاء كل منهما؛ هذان التنظيمان اللذان كانا في الأصل، والحق يقال، تنظيما واحدا بفروع متعددة، هما رابطة الحرفيين القديمة والماسونية؛ وكل ما عداهما ما هو إلا وهم وتدجيل، إن لم يكن مستعملا لإخفاء أمر أسوأ من ذلك؛ وفي هذا السياق، لا وجود في عصرنا لبدعة أكثر جهالة وأشد شذوذاً وبُعداً عن الصواب تتوهم الحصول على نجاح وأخذها بجدية، مثل أحلام الإخفائيين حول "التربويات في عالم النجوم"، وأخيرا مثل الطريقة الأميركية ذات النوايا "التجارية" بالخصوص حول "التربويات بالمراسلة" المزعومة.

بها يتم الاحتفاظ بالفعالية الروحية وتبليغها وهي الفعالية المودعة أمانة عند التنظيم المعتبر؛ وعدم مراعاة هذا الشرط ينجر عنه انقطاع حقيقي للتراث الروحي، يفقد هذا التنظيم "شرعيته". وزيادة على هذا، لا يمكن لتنظيم تربوي أن يُدرج في شعائره، وبكيفية نظامية مشروعة، عناصر مستعارة من أشكال تراثية أخرى غير التي يتشكّل منها هو[1]؛ ومثل هذه العناصر التي يُشكل تبنيها طابعاً اصطناعيا تماما، لا تُمثل سوى مجرد بدع محشوة، خالية من كل جدوى في وجهة النظر التربوية، وبالتالي فهي لا تضيف شيئاً حقيقياً على الإطلاق، بل يمكن أن يكون حضورها، بسبب تباينها مع ما هو أصيل، سببا لاضطراب وعدم انسجام؛ وخطر مثل هذا الخليط، مع ذلك، بعيد عن أن يقتصر على الميدان التربوي وحده؛ وهذه نقطة هامة تستحق فحصا خاصا؛ فالقوانين المنظّمة لتصرف الفعاليات الروحية حساسة جدا هي أمر معقد جدا، وبالتالي لا يمكن لمن ليس لهم معرفة كافية أن يسمحوا لأنفسهم بدون عواقب سيئة، ابتداع تغييرات، تعسفها يزيد أو ينقص، في أشكال الشعائر، حيث لكل شيء علة لوجوده، كما أنّ مرماه الصحيح الدقيق غالبا ما ينفلت عن إدراكهم.

والحاصل بوضوح من كل هذا، هو بطلان المبادرات الفردية المتعلقة بتشكيل التنظيمات التربوية، سواء فيما يتعلق بأصلها، أو بالأشكال التي تكتسيها؛ وفي هذا السياق، يمكن ملاحظة عدم وجود أشكال شعائرية يمكن أن تُنسب في الحقيقة لأفراد معينين أحدثوها. ومن اليسير فهم الأمر على هذا المنوال، إذا فكرنا في كون أن الغاية الأساسية والنهائية للتربية تتجاوز ميدان الفردية وقدراتها الخاصة بها، ومن المستحيل الحصول على هذا لو اقتصر الأمر على وسائل من نمط بشري محض؛ ومن هذه الملاحظة البسيطة، ومن دون النفوذ إلى صميم الأمور، يمكن إذن أن نستنتج مباشرة أنّه لا بدّ من حضور عنصر "غير بشري" ((أي رباني)) في كل تربية روحية أصيلة؛ وهذا هو بالتأكيد طابع الفعالية الروحية التي يمثل تبليغها بحصر المعنى، الانخراط في طريق السلوك.

---

(1) وهكذا، منذ عهد قريب، أراد البعض محاولة إدراج عناصر مستعارة من مذاهب شرقية في الماسونية التي هي شكل لتنظيم تربوي غربي تخصيصا؛ وهؤلاء ليس لهم معرفة بتلك المذاهب إلا في جانبها الخارجي تماما؛ وقد ذكرنا لهذا مثالا في كتاب "باطنية دانتية" ص20.

الباب 6

التمييز بين الجمع التوليفي والتلفيق
SYNTHESE ET SYNCRETISME

قلنا قبل قليل أنّ إرادة خلط عناصر شعائرية تنتمي إلى أشكال تراثية مختلفة، ليست عديمة الجدوى فحسب، وإنما هي خطيرة أحيانا؛ ولا يصحّ هذا على الميدان التربوي وحده فقط، وهو الذي طبقنا عليه في البداية هذا التحذير؛ وبالفعل، فالأمر في الحقيقة على هذا المنوال بالنسبة لجملة الميدان التراثي؛ ولا نعتقد عدم وجود فائدة في النظر هنا إلى هذه المسألة في عمومها، رغم كونها تبدو بعيدة قليلا عن الاعتبارات المتعلقة مباشرة بالتربية الروحية.

وحيث أن ذلك الخلط المذكور ما هو إلا حالة خاصة من ما يمكن تسميته بـ"التلفيق" بحصر المعنى، فلا بدّ في هذا الصدد من أن نبدأ بتوضيح ما ينبغي فهمه من هذه الكلمة، لاسيّما أنّ المعاصرين لنا الذين يزعمون أنّهم يدرسون المذاهب التراثية، من غير أن ينفذوا بتاتا إلى جوهرها- خاصة الناظرون إليها من وجهة نظر "تاريخية" تبعا لمنهاج البحث السطحي المحض- يميلون ميلا مؤسفا في أغلب الأحيان إلى الخلط بين "الجمع التوليفي" و"التلفيق". وهذه الملاحظة تنطبق، بكيفية عامة شاملة، على الدراسة "السطحية الخارجية" للمذاهب، سواء منها المنتمية إلى المجال الظاهري أو إلى المجال الباطني، والتمييز بين هذين المجالين لا يحصل في دراساتهم كما ينبغي إلا نادرا.

وهكذا فإنّ ما يُدعى بـ"علم الأديان" يبحث في أمور عديدة لا تنتمي في الحقيقة إلى الميدان "الديني الظاهري"، مثل أسرار التربية الباطنية خلال العصر القديم، كما أشرنا إليه سابقاً. وهذا "العلم" هو نفسه يؤكد بوضوح على طابعه " العمومي السطحي"، بالمعنى الدوني لهذه الكلمة،وذلك بوضعه المبدأ الذي ينص على أن المؤهّل الوحيد للاشتغال "علمياً" بـ"علم الأديان" هو الباحث الخارج عن كل دين، وبالتالي لا يمكن أن يكون لديه عن الدّين (وبالأحرى نقول: عن التراث الروحي، من دون تحديد أيّ شكل خاص) سوى معرفة خارجية تماما .

والحقيقة هي أنّ من وراء ذريعة المعرفة الموضوعية النزيهة، تختفي نيّة مضادّة للتراث الروحي واضحة "الضدّية"؛ والمقصود هو "نقد"، يهدف قبل كل شيء في فكر روّاده، وعند أتباعهم – ولو ربّما بوعي أقل- إلى تحطيم كل تراث روحي؛ وبرأي قبلي، لا يريدون أن يروا فيه إلا جملة من

الظواهر النفسانية، أو الاجتماعية أو غيرها، لكنها ظواهر بشرية في جميع الحالات. ولـن نلـحّ أكثر من هذا على هذا الموضوع، فزيادة على ما قلنا حوله في كثير من الأحيان في مواقع أخرى، لا نقصد الآن سوى التنبيه على الخلط الذي يمكن طبعاً أن يوجد أيضاً مستقلاً عن تلك النية المضادة للتراث الروحي، حتى وإن كان مثل هذا الخلط يُمثل طابعا بارزاً مّميزا لهذه الذهنية الخاصة.

فـ"التلفيق" بمعناه الصحيح، ليس سوى مجرد وضع عناصر من مصادر مختلفة، متجاورة مـع بعضها البعض، ومجتمعة "من خارج" إن صـحّ القـول، مـن دون أيّ مبـدإ مـن طـراز أعمـق يوحّـد بينها. ومن البديهي أنّ مثل هذا التكديس لا يمكن حقا أن يشكّل مذهبا، كما أنّ ركاما من الحجـارة لا يشكّل مبنى؛ وإذا كان أحياناً يُنشأ وهما عند من لا ينظرون إليه إلا سطحيا، فإنّ هـذا الـوهم لا يمكن أن يصمد أمام فحص جادّ ولو قلّ. ولسنا في حاجـة إلى الـذهاب بعيـدا للعثـور علـى أمثلـة واقعية لهذا التلفيق: فالتزييفات الحديثـة للـتراث، كالإخفائيـة والتيوصـوفيزم، ليـست بـشيء غـير ذلك[1]. ففيها توجد شظايا مفاهيم مستعارة من أشكال تراثية مختلفة؛ وعموماً غير مفهومة ومشوهة بمقدار يزيد أو ينقص، ومختلطة مع تصوّرات ترجع إلى الفلسفة وإلى العلم الظاهري العمومي. كمـا توجد فيها أيضاً نظريات فلسفية مشكّلة برمّتها تقريباً من أطراف نظريات أخرى، وهنا يأخذ التلفيق في العادة اسم "الانتقائية"؛ لكن هذه الحالة هي في الجملة أقل خطراً من سـابقتها، لأنّ المقـصود منهـا يقتصر على الفلسفة وحدها، أي على فكر ظاهري سطحي، لا يـسعى علـى أيّ حـال إلى التظـاهر بأمر ليس هو عليه.

والتلفيق في جميع الحالات، هو دوما اصطناع سـطحي، بمقتـضى طابعـه "الخـارجي" نفـسه؛ وبتاتا ليس هو جمع توليفي، وإنّما هو من حيث معنى ما، عكسه تماما. وبالفعل، فـالجمع التـوليفي، بمقتضى تعريفه، ينطلق من المبادئ، أي من ما هو في الصميم أكثر بطونـا؛ فهـو، إن أمكـن القـول، يتجه من المركز إلى المحيط، بينما التلفيق يقف عند المحيط نفسه، في الكثرة البحتة، أي الكثـرة "الذريـة" إن صحّ القول، وفي التفصيل غير المحدّد لعناصر مأخوذة واحدة فواحـدة، باعتبـار فرديتهـا وكونهـا غاية في حدّ ذاتها، منفصلة عن مبدئها، أي عن العلة الحقيقية لوجودها؛ فالتلفيق إذن له طابع محلـل تماما، أحبّ أم كره. وصحيح أن لا أحد يتكلم في أغلب الأحيان بطيبة خاطر عن الجمـع التـوليفي أكثر من بعض "التلفيقيين"؛ لكن هذا لا يعني سوى شيئاً واحداً، وهو أنهم يشعرون بأنهم لو اعترفوا

---

[1] ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 36.

بالطبيعة الحقيقية لنظرياتهم الملفقة، لأقرّوا من هنا بأنهم ليسوا بأمناء عن أيّ تراث روحي، وأنّ العمل الذي قاموا به لا يختلف في شيء عن عمل أي "باحث كدّس، بطريقة ما، مفاهيم متنوعة جمعها من الكتب.

وإذا كان لهؤلاء منفعة بديهية بتمرير تلفيقهم على أنّه جمع توليفي، فخطأ الذين تكلمنا عنهم في البداية يقع عموما في اتجاه معاكس، فهم عندما يجدون أنفسهم أمام جمع توليفي حقيقي، نادرا ما يمتنعون عن وصفه بالتلفيق. ولمثل هذا الموقف في الصميم تفسير بسيط، وهو: حيث أنهم بوقوفهم عند وجهة النظر الدونية العمومية الأكثر انحصارا والأتفه سطحية يمكن تصوّرها، وهم جاهلون تماما بما هو من طراز آخر، وحيث أنهم لا يريدون أو لا يستطيعون الاعتراف بأنّ ثمّة أمور لا يدركونها، هم يسعون بطبيعة الحال إلى إرجاع كل شيء إلى الأساليب التي هي في متناول فهمهم الخاص؛ وهم بتخيّلهم أنّ ما من مذهب إلا وهو بحصر المعنى اختراع فرد من أفراد البشر، من دون تدخّل لعناصر علوية (لأنه لا ينبغي نسيان أنّ هذا هو المبدأ الأساسي لكل "علم" ينسبونه لأنفسهم)، فهم ينسبون لهؤلاء الأفراد ما يمكن لهم فعله هم أنفسهم في مثل هذه الحالة؛ وهم طبعا لا يهمّهم بتاتا معرفة إذا كان المذهب الذي يدرسونه بطريقتهم هو حقا تعبير عن الحقيقة أم لا، لأنّ هذا السؤال، بالنسبة إليهم، لا يدخل ضمن ما هو "تاريخي"، وبالتالي فحتى مجرد طرحه لا يدخل ضمن انشغالاتهم؛ بل من المحتمل أنّه لم تخطر ببالهم أبداً فكرة إمكانية وجود حقيقة من طراز غير "حقيقة الواقع الملموس" التي هي وحدها موضوع كل بحث عندهم. وأمّا جدوى مثل دراستهم تلك، بالنسبة إليهم في مثل هذه الأوضاع، فينبغي أن نعترف بأنّ من المستحيل علينا تماما أن نُقرّ بها، حيث أنّها ترجع إلى ذهنية غريبة عنا.

ومهما كان الأمر، فالذي ينبغي ملاحظته بالخصوص، هو أنّ التصور الخاطئ الذي يريد أن يرى وجود تلفيق في المذاهب التراثية الأصيلة، ينجرّ عنه حتما مباشرة ما يمكن تسميته بنظرية "الاقتباسات"؛ وذلك حين تُشاهد عناصر متماثلة في مذهبين مختلفين، فيُسارع إلى افتراض حتمية اقتباس أحدهما من الآخر. ومن البديهي أنّ هذا لا يعني بتاتا الأصل المشترك لجميع التراثيات ((من ملل وشرائع إلهية)) ولا تسلسلها الأصيل، مع التبليغ النظامي السوي والتكيفات المتتابعة التي يتضمّنها. فهذا كله لا يدخل بتاتا ضمن وسائل البحث المعتمدة عند المؤرخ الظاهري السطحي، بل حرفيا لا وجود لها عنده؛ والذي عنده فقط هو الاقتباس بالمعنى الأكثر غلظة لهذه الكلمة، أي نوع من النسخ أو الانتحال لتراث من طرف تراث آخر عند وقوع اتصال بينهما تبعاً لظروف عارضة

تماما، فهو اندراج عارض لعناصر مقتطعة، لا يستجيب لأيّ سبب عميق[1]؛ وهذا هو الذي يستلزمه بالفعل تعريف التلفيق. ومن جهة أخرى، لا يقع التساؤل هل من الطبيعي أن تأخذ نفس الحقيقة تعابير يزداد تشابهها أو ينقص أو على الأقل يمكن المقارنة بينها، من دون وقوع أيّ اقتباس، ولا يمكن حصول هذا التساؤل (من طرف أولئك التلفيقيين) لأنّ عزمهم، كما قلنا قبل قليل، متوجّه على تجاهل وجود هذه الحقيقة كما هي عليها. وهذا التفسير الأخير يكون غير كاف من دون مفهوم الوحدة الأصلية الأولى لجميع التراثيات السوية الأصيلة، ولكنه على أيّ حال يمثّل أحد مظاهر الحقيقة؛ ونضيف أنّه لا ينبغي بتاتاً خلطها مع نظرية أخرى، لا تقل سطحية عن نظرية "الاقتباسات"، حتى إن كانت من نمط آخر، وهي التي تستدعي ما اصطلح على تسميته بـ"وحدة العقلية البشرية" بالمفهوم النفساني تخصيصا، حيث لا وجود في الواقع لهذه الوحدة، وهي تستلزم، هنا مرة أخرى، كون كل مذهب، ما هو إلا مجرد منتوج لهذه "العقلية البشرية"، وبالتالي فهذه النزعة "النفسانية" لا ترى مسألة الحقيقة المذهبية بأحسن مما تراه النزعة "التاريخية" عند أنصار التفسير التلفيقي[2].

وننبّه أيضاً على أنّ نفس فكرة التلفيق و "الاقتباسات" بتطبيقها على الكتب التراثية تخصيصا، تُولّد البحث عن "مصادر" افتراضية، وكذلك عن افتراض وجود "تحريفات" و"مدسوسات"، وهي كما هو معلوم، إحدى أكبر موارد مناهج "النقد" في عمله التخريبي الذي غايته الوحيدة هي نفي كل إلهام "فوق بشري" ((أي إنكار الوحي الإلهي والإلهام الرباني وبالتالي إنكار رسل الله وكتبه))؛ وهذا مرتبط بعلاقة وثيقة مع المقصد المضاد للتراث الروحي كما سبق التنبيه عليه في البداية، والذي ينبغي بالخصوص اعتباره هنا، هو عدم تلاؤم أي تفسير "أنسي" ((أي ذي نزعة إنسانية ضيقة تنفي الوحي الإلهي)) مع الروح التراثية، وهو في الصميم عدم تلاؤم بديهي، إذ أنّ إهمال العنصر "غير البشري" هو بحصر المعنى إنكار لجوهر التراث ذاته، أي إنكار ما بغيابه لا يبقى شيء جدير بحمل اسم التراث الروحي. ومن جانب آخر، لنقض التصوّر التلفيقي، يكفي التذكير بأنّ مركز ونقطة

---

(1) كمثال لتطبيق هذه الكيفية من النظر على أمور تتعلق بالميدان الباطني والتربوي الروحي، يمكن ذكر النظرية التي تريد أن ترى في التصوف الإسلامي اقتباسا من الهند ((ومن فارس ومن الإفلاطونية والغنوصية والمسيحية وغيرها))، بذريعة أنّ وسائل متماثلة توجد في الجانبين؛ والمستشرقون ((وكثير من الكتاب المسلمين)) الذين يؤيدون طبعا هذه النظرية لم يخطر أبدا ببالهم التساؤل عن ما إذا كانت تلك الوسائل مفروضة في الجانبين على السواء بحكم طبيعة الأشياء نفسها، رغم أنّ هذا يبدو سهلاً على الفهم إدراكه، عند من ليس له رأي قبلي على أي حال.

(2) ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، الباب 13.

انطلاق كل مذهب تراثي هو بالضرورة معرفة المبادئ الميتافيزيقية؛ وأمّا كل ما تتضمنه تبعا لتلك المبادئ، بصفة ثانوية تزيد أو تنقص، فما هو في النهاية إلا تطبيق لتلك المبادئ في مختلف المجالات؛ وهذا يعني أنها بالأساس جمع توليفي؛ واستناداً لما شرحناه، فإنّ الجمع التوليفي، بمقتضى طبيعته نفسها، يقصي كل تلفيق.

ويمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد وهو: إذا كان من المستحيل وجود تلفيق في المذاهب التراثية الأصيلة نفسها، فكذلك من المستحيل أن يوجد تلفيق عند من فهموها حق الفهم، وبالتالي هم حتما يفهمون أيضاً بطلان مثل هذا المنهج، كبطلان كل المناهج الخاصة بالفكر السطحي الدوني، فلا حاجة لهم بتاتا إلى اللجوء إليها؛ وكل ما هو حقا وحي في المعرفة التراثية ، إنما يصدر من "الداخل" لا من "الخارج". وما من أحد له وعي بالوحدة الجوهرية لجميع التراثيات إلا يمكن له، لكي يعرض ويشرح المذهب، أن يستدعي تبعا للحالات، وسائل تعبير إلى أشكال تراثية متنوعة إذا تبيّن له أن في هذا حصول منفعة؛ ولا وجود هنا أبدا لأي شيء يمكن أن يشبه من قريب أو من بعيد تلفيقاً ما أو "منهاج مقارنة" كما هو عند الباحثين السطحيين من أهل الظاهر. ففي جانب الجمع التوليفي توجد الوحدة المركزية والمبدئية منيرة للكل ومهيمنة عليه؛ وفي جانب التلفيق، تغيب هذه الوحدة، أو بتعبير أدق، تحتجب عن أنظار "الباحث" العامي، فلا يمكنه سوى التحسس العشوائي في "الظلمات الخارجية" متذبذباً بلا جدوى وسط عماء لا يمكن أن ينظمه سوى الـ"فيات لوكس" أي نور الأمر التكويني النابع من التربية الروحية الأصيلة، وهي التي لن يتلقاها أبداً بحكم انعدام "الأهلية" عنده.

الباب 7

إبطال الخلط بين الأشكال التراثية المقدسة

كما سبق قوله في مواقع أخرى[1]، وتبعاً للتراث الهندوسي، توجد كيفيتان متعاكستان، إحداهما سفلية والأخرى علوية، يكون فيها الفرد خارج الطبقات الاجتماعية؛ فيمكن أن "لا ينتمي إلى طبقة" ((أفارنا" بالسنسكريتية)) بالمعنى "الحرماني السالب" أي أنّه تحت الطبقات؛ ويمكن أيضا بالعكس أن يكون "من وراء الطبقات" ("أتيفارنا") أي أعلى منها فهو فوقها، وهذه الحالة الثانية، هي بلا مقارنة أندر بكثير من الحالة الأولى، لاسيما في أوضاع عصرنا الراهن[2]. وبكيفية مماثلة، يمكن كذلك أن يكون مقام الشخص هنا أو هناك (أي في موقع أسفل أو أعلى) بالنسبة للأشكال التراثية. فالإنسان الذي "لا دين له" كالذي نصادفه مثلا بسهولة في العالم الغربي الحديث، هو بلا مراء من صنف الحالة الأولى؛ وأمّا الثاني، فهو بالعكس ينطبق حصريا على الذين تحققوا فعليا بإدراك الوحدة الجوهرية والتطابق الأساسي لجميع التراثيات السوية الأصيلة؛ وهذه الحالة الثانية، هي أيضاً، لا يمكن أن توجد حاليا إلا نادراً جداً. وبكلامنا عن التحقق الفعلي بذلك الإدراك، لنفهم جيداً أننا لا نعني فقط مجرد مفاهيم نظرية حول هذه الوحدة وهذا التطابق، مع أنّ استيعابها بعيد بالتأكيد عن أن يكون غير معتبر، لكنها غير كافية تماما لكي يمكن للشخص أن يعتبر نفسه واصلا لدرجة تتجاوز مرحلة الانخراط الضروري في شكل تراثي معين والالتزام الدقيق به. وهذا طبعا لا يعني بتاتا أنّ من كان في هذه الحالة ((أي الحالة المقتصرة على الفهم النظري)) لا ينبغي عليه في نفس الوقت أن يجتهد في فهم التراثيات الأخرى بأتمّ وأعمق ما يمكن؛ وإنما ذلك يعني فقط، أنه عمليا، لا ينبغي أن يستعمل وسائل شعائرية أو غيرها تنتمي إلى العديد من الأشكال المختلفة

---

[1] ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 9.

[2] حسب ما ذكرناه في تعقيب سابق، كانت هذه الحالة بالعكس هي الحالة العادية الطبيعية عند بشر العهد الفطري الأول.

تخصيصا؛ فهذا الاستعمال كما قلنا سابقاً، ليس عديم الجدوى ولا طائل وراءه فحسب، وإنّما هو ضار وخطير من عدة جوانب[1].

ويمكن مقارنة الأشكال التراثية بُطرق تؤدي كلّها إلى نفس الهدف[2]، غير أنها بصفتها طرق، تتميز وتختلف بعضها عن بعض على أيّ حال؛ ومن البديهي أن ليس بالإمكان اتباع العديد منها في نفسَ الوقت؛ وعندما يحصل الانخراط في واحدة منها، لا بدّ من اتباعها إلى النهاية بلا انزياح عنها؛ إذ أنّ إرادة الانتقال من واحدة إلى أخرى هو في الحقيقة أحسن وسيلة لعدم السير، هذا إن لم يتعرض صاحبها للضياع التام. فلا يهيمن على جميع الطرق إلا من بلغ إلى غايتها، فلم تبق له حاجة إلى اتباعها، وبالتالي يمكن له، عند اللزوم، أن يظهر من حيث التطبيق العملي في جميع الأشكال، لأنه بمقتضى تجاوزها كلها تحديدا، أضْحت بالنسبة إليه متحدة في مبدئها المشترك ((هذا الكلام يصحّ على طرق تربوية مختلفة لكنها تنتمي إلى نفس الدّين، كالطرق الصوفية في الإسلام؛ لكنه لا يصحّ بتاتاً على أديان مختلفة منذ بعثه خاتم المرسلين الذي بعثه الله للناس كافة بالدين الخاتم الجامع الناسخ لجميع الشرائع السابقة، ولا نبيّ بعده، أي سيدنا محمد ﷺ. فمن ابتغى غير الإسلام دينا فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين. والآيات القرآنية الصريحة والأحاديث النبوية الصحيحة في هذا الموضوع كثيرة مشهورة)). وعموما، فإنّ الواصل إلى عين تلك الوحدة المبدئية سيواصل التزامه الخارجي بشكل تراثي معيّن، ولو على سبيل أن يقتدي به الذين هم حوله ولم يبلغوا مبلغه. لكن، إذا حدثت ظروف خاصة وفرضت نفسها، يمكن له حينئذ الظهور في شكل تراثي آخر، إذ هو ثابت في النقطة التي لم يبق فيها أيّ فارق بين تلك الأشكال. وفوق هذا، حالما أضبحت هذه الأشكال متحدة بالنسبة إليه، لم يبق بالإمكان هنا وجود أي اختلاط أو لبس، حيث أنهما يفترضان بالضرورة وجود الاختلاف على ما هو عليه من الفوراق؛ ونكرّر مرة أخرى، أنّ الشخص الوحيد المقصود هنا هو المتحقق فعليا بالمقام المتعالي عن ذلك الاختلاف: فبالنسبة إليه، لم يبق للأشكال طابع طرق

---

(1) هذا يتيح فهما أحسنا لما قلناه سابقا حول السلطة التشريعية للتنظيمات التربوية الراجعة لشكل تراثي معيّن: فالانخراط في التربية الروحية بالمعنى الأدق، الحاصل بالارتباط بمثل ذلك التنظيم هو بداية الطريق بحصر المعنى، وبالتالي فإنّ المبتدئ فيه لا يزال طبعا بعيداً جداً من إمكانية التحقق الفعلي بالمقام المتعالي على الأشكال التراثية.

(2) لكي يكون المعنى صحيحا تماما، تجدر هنا إضافة أنّ ذلك يصحّ بشرط أن تكون الأشكال التراثية المذكورة تامة كاملة، أي أنها لا تتضمن القسم الظاهري فقط، وإنما أيضا القسم الباطني والتربوي. والأمر مبدئيا هو على هذا المنوال، لكن، بفعل نوع من الانحطاط قد يُنسى هذا القسم الثاني ويمسي مفقودا إن صح القول.

أو وسائل هو في حاجة إليها، وإنّما بقيت عنده كتعابير عن الحقيقة الواحدة، وهي متكافئة في شرعية استعمالها تبعا للظروف، كتكافؤ لغات مختلفة لتبليغ الفهم للذين هم معنيون بالخطاب[1].

وفي الجملة، الفارق بين هذه الحالة وحالة الخلط غير المشروع بين الأشكال التراثية، مماثل بصفة عامة للفارق الذي نبّهنا عليه بين الجمع التوليفي والتلفيق، ولهذا كان من الضروري في هذا الصدد، تقديم توضيح لهذا الأخير أولا. وبالفعل، فالناظر إلى جميع الأشكال التراثية في وحدة المبدأ ذاتها كما ذكرنا، له رؤية توليفية في جوهرها بالمعنى الأدق للكلمة؛ فلا يمكن له إلا أن يقف في باطن جميعها على السواء، بل نقول في نقطتها الأكثر بطونا، وهي حقا المركز المشترك لجميعها. وباعتبار المقارنة التي استعملناها قبل قليل، نقول أن كل الطرق المنطلقة من نقاط مختلفة تتقارب أكثر فأكثر مع بقائها دائماً متميزة، إلى أن تنتهي إلى هذا المركز الوحيد[2]، لكن بشهودها من هذا المركز ذاته، لم تعد في الحقيقة سوى أشعة منبثقة منه، وبواسطتها يتصل بنقاط المحيط المتعددة[3]. وهذان الاتجاهان، المتعاكسان تبعاً لمنحى النظر إلى نفس الطرق، يتناسبان بالضبط مع وجهة نظر من هو "سالك في الطريق" نحو المركز، ووجهة نظر الواصل إليه. وفي الرمزية التراثية تحديداً تنعت أحوالهما على التتالي بأحوال "المسافر" وأحوال "المقيم". ومثل هذا "المقيم" أيضا كمن يقف فوق قمة جبل، فبدون أن يتحرك، يرى على السواء مختلف منحدراته، بينما الصاعد لنفس هذا الجبل لا يرى سوى الجزء الأقرب إليه؛ ومن البديهي أنّ نظرة الأوّل هي وحدها التي يمكن نعتها بالتوليفية الجامعة.

ومن جانب آخر، إنّ الذي لا يقف في المركز، هو حتما دائما في موقع "خارجي" بمقدار يزيد أو ينقص، حتى بالنسبة لشكل التراث الذي ينتمي إليه تخصيصا، فضلا عن الأشكال التراثية الأخرى؛ وبالتالي، لو أراد مثلا، القيام بشعائر ترجع إلى عدة أشكال مختلفة، زاعما توظيفها كلها معاً كوسائل أو "قواعد استناد" لرقيه الروحي، فإنّه ليس بإمكانه تجميعها حقا هكذا إلا "من الخارج"، وهذا يعني أن ما يقوم به ليس بشيء غير التفليق، حيث أنها تتشكل بالتحديد من مثل هذا الخليط

[1] في وجهة النظر التربوية، هذا هو المسمّى بالتحديد في الحقيقة بـ"موهبة معرفة اللغات" التي سنعود إليها لاحقا.

[2] كما شرحناه سابقا، في الحالة التي يمسي فيها شكل تراثي غير تام، يمكن القول أنّ الطريق تصير مقطوعة في إحدى النقاط قبل بلوغ المركز، أو بتعبير أصحّ، تصير غير صالحة للسلوك ابتداء من هذه النقطة التي تحدّد الانتقال من الميدان الظاهري إلى الميدان الباطني.

[3] من هذا الموقف المركزي، طبعا لا تُستثنى بتاتا الطرق -التي هي على ما هي عليه- لم تعد صالحة للسلوك التام كما ذكرناه من الملاحظة السابقة.

من العناصر غير المتجانسة والتي لا يوجد بينها شيء. وبالتالي فكل ما قلناه حول التلفيق عموما، يصحّ على هذه الحالة الخاصة، بل يمكن القول أنّه يصحّ عليها مع مزيد من الخطورة؛ ولو اقتصر الشأن على النظريات فقط، لكان من المحتمل أن يكون الأمر غير ضارّ نسبيا، مع كونه تافها تماما ووهميا ولا يمثل سوى جهدا ضائعا لا جدوى منه. وأما التخليط في ممارسة الشعائر، فيستلزم اتصالا مباشرا بحقائق من طراز أعمق، وقد يجرّ صاحبه إلى انحراف أو توقف لسيره الباطني، وصاحبه يظن خطأً أنه بالعكس يحصل على مزيد من التيسير في سلوكه. ويمكن مقارنة مثل هذه الحالة بشخص يستعمل في نفس الوقت، بذريعة الحصول على شفاء أكثر تأكيداً، أدوية لها آثار متعاكسة، يُعدم بعضها البعض الآخر، بل قد تحدث أحيانا بينهما تفاعلات غير متوقعة وخطورتها على الجسم تزيد أو تقل؛ فثمة أمور لا تكون فعالة إلا باستعمالها منفردة وحدها، ولا تلاءم أصلاً حين تجتمع مع بعضها البعض.

وهذا يقودنا أيضاً إلى توضيح نقطة أخرى، وهي أنّ زيادة على السبب العقيدي المبدئي بحصر المعنى المعارض لأي اختلاط بين الأشكال التراثية، يوجد اعتبار آخر؛ وهو- رغم كونه من مستوى أدنى من الاعتبار السابق- لا يقل عنه أهمية في وجهة النظر التي يمكن نعتها بـ التقنية. وبالفعل، لو افترضنا وجود شخص في الأوضاع المناسبة التي تسمح له بالقيام بشعائر ترجع إلى عدة أشكال تراثية بحيث يكون لكل منها آثار حقيقية، فهذا يستلزم طبعا أنّ له على أي حال بعض الروابط الفعلية مع كل واحد من هذه الأشكال، وبالتالي يمكن أن يحصل- بل يحصل بالفعل حتما في أغلب الحالات تقريبا- أنّ تلك الشعائر ستجلب، ليس فقط مؤثرات روحية، وإنما أيضاً في البداية خصوصا، مؤثرات نفسانية لا تنسجم مع بعضها البعض، فتتصادم وتحدث وضعا فوضويا واختلالا يضر المتسبب في إثارتها وجلبها، بخطورة تزيد أو تنقص؛ وبلا عناء نتصور أنّ مثل هذا الخطر هو من بين الأخطار التي لا ينبغي التعرض لها من دون تروّ. وصدمة المؤثرات النفسية هي التي تُخشى بصفة خاصة، كتبعة لاستعمال الشعائر الأكثر عموما، أي التي ترجع إلى الجانب الظاهري لمختلف التراثيات، لأنها تبدو متباينة في هذا الجانب بالخصوص، ولأنّ تباعد الطرائق يزداد كلما ازداد اعتبار بعدها عن المركز؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر- حتى إن بدا متناقضا في الظاهر عند من لا يفكر فيه مليّا- :عدم التلاؤم بين شعائر تراثيات مختلفة يزداد حدة كلما ازدادت هذه التراثيات اشتراكا في ما يطبعها؛ وكمثال عنها حالة التراثيات التي تكتسي ظاهريا الشكل الديني بحصر المعنى ((أي كاليهودية والمسيحية والإسلام))؛ وذلك لأنّ الأمور إذا كانت متباينة جدا لا

تدخل في نزاع في ما بينها إلا بصعوبة، بفعل نفس تباينها؛ ففي هذا الميدان، كما هو الحال في كل ميدان آخر، لا يمكن أن يقع صراع إلا بشرط التواجد على نفس الأرضية. ولا نلح أكثر على هذا في هذا الموضوع، لكن من المأمول على أي حال أن يكون هذا التحذير كافيا عند الذين يمكن أن يستهويهم اللجوء إلى مثل تلك الوسائل المتنافرة؛ وعليهم أن لا ينسوا أنّ الميدان الروحاني الخالص هو وحده الذي يكون فيه المرء آمنا من كل ما يُخشى، لأنّ الأضداد نفسها لم يبق لها هنا أيّ معنى؛ وما لم يتجاوز المرء تماما ونهائيا الميدان النفساني، فإنّ أوخم الحوادث المؤسفة تبقى على الدوام محتملة الوقوع، حتى، بل ربما ينبغي أن نقول خصوصا، بالنسبة للذين يصرّون باستمرار على عدم الإيمان بها.

الباب 8

حول تبليغ التربية الروحية وسلاسله الموصولة

قلنا سابقاً أنّ الانخراط في التربية الروحية بحصر المعنى يتمثل أساسياً في تبليغ فعالية روحية، وهو تبليغ لا يمكن أن يحصل إلا بواسطة تنظيم تراثي نظامي سوي، بحيث لا يمكن الكلام على ذلك الانخراط خارج الارتباط بمثل هذا التنظيم. ووضحنا أنّ "النظامية" تستلزم إقصاء جميع التنظيمات التربوية الزائفة، أي جميع التنظيمات التي ليس في حيازتها أي فعالية روحية، مهما كانت مزاعمها والمظاهر التي تكتسيها ؛ وبالتالي لا تستطيع تبليغ أي شيء في الحقيقة. ولهذا، من اليسير فهم الأهمية الرئيسية التي تعلقها جميع التراثيات على ما يُسمى بـ"سلسلة الطريق"[1]، أي سلسلة متتابعة الحلقات تؤمِّن التبليغ المذكور بكيفية غير منقطعة. وبالفعل، فمن دون هذا التتابع المتواصل، يمسي اعتبار الأشكال الشعائرية عديم الجدوى، لأن العنصر الحيوي الأساسي لفعاليتها أمسى غائباً.

وسنعود لاحقا بكيفية أخصّ إلى مسألة الشعائر التربوية، لكن ينبغي منذ الآن أن نجيب عن اعتراض يمكن أن يبرز هنا، وهو: أليس لهذه الشعائر في ذاتها فعالية ملازمة لها؟ والجواب أنّ لها حقا هذه الفعالية، حيث أنّ عدم مراعاتها، أو تحوير بعض عناصرها الأساسية، ينجر عنه عدم الحصول على أيّ نتيجة فعلية. لكن إذا كان هذا شرطا ضرورياً، فهو رغم ذلك غير كاف: فزيادة عليه، لكي يكون للشعائر أثرها، ينبغي أن لا يقوم بها إلا المكلفون المؤتمنون على القيام بها. وليس هذا خاصا بالشعائر التربوية فحسب، وإنّما ينطبق كذلك على الشعائر من النمط الظاهري، مثل الشعائر الدينية العامة التي لها هي أيضا فعاليتها الخاصة، ولا يمكن لأيّ واحد القيام بها. فالشعيرة الدينية التي تشترط تنصيبا شرعيا، لا تكون لها أي نتيجة إذا قام بها من لم يكلف بها، مهما كانت

[1] كلمة "سلسلة" تكافئ في العبرية كلمة "شلشلت"، وفي السنسكريتية "بارامبارا"، وهي تعبر أساسيا عن مفهوم التتابع النظامي الذي لا ينقطع.

رعايته لرسومها، بل حتى إتيانه بالنية المطلوبة عند أدائها[1]، وذلك لأنّه ليس بحامل للفعالية الروحية التي ينبغي أن تتصرف باتخاذها هذه الأشكال الشعائرية كناقل لها[2].

وحتى في الشعائر التي هي من نمط سفلي جدا، ولا تتعلق إلا بتطبيقات تراثية ثانوية، كشعائر الرُّقية والسحر مثلا، حيث تتدخل فعالية لا تمتُّ بصلة للروحانية، وإنّما هي مجرد فعالية نفسانية (بالمعنى الأعم، أي النفسانية المنتمية لميدان العناصر اللطيفة في الفردية الإنسانية، والأخرى المناسبة لها في المجال الكوني الكبير)، فإنّ حصول أثر حقيقي مشروط في أغلب الأحيان بنوع من التبليغ والإذن، بل حتى أتفه أصناف السحر المعروف في الأرياف تعطي في هذا الصدد أمثلة عديدة[3]. ولا نلحّ على هذه النقطة الأخيرة لخروجها عن موضوعنا، وما ذكرناها إلا لأنّ الدواعي أكثر لبيان ضرورة التبليغ النظامي للقيام بكيفية مقبولة، بشعائر تستلزم تصرفا لفعالية من طراز علوي، يمكن نعتها بـ"غير بشرية" ((أي ربّانية)) بحصر المعنى، وهذه هي حالة الشعائر الدينية الظاهرية والتربوية على السواء.

وهنا بالفعل تكمن النقطة الأساسية، ولا بدّ من مزيد الإلحاح عليها ولو قليلا: فقد كنا ذكرنا أنّ تشكيل التنظيمات التربوية النظامية السوية لا يخضع لمجرد مبادرات فردية؛ ويمكن إعادة نفس القول تماما مطبقا على التنظيمات الدينية الظاهرية، لأنّه لا بدّ في كلّ منهما من حضور أمر لا يمكن أن يصدر من أفراد، لكونه من وراء القدرات البشرية. ويمكن جمع الحالتين بقول أنّ المقصود هنا في الواقع، هو جملة التنظيمات التي يمكن نعتها بالتراثية حقا؛ وبالتالي، ومن دون استدعاء اعتبارات أخرى، يُفهم ما كررناه في العديد من المناسبات، وهو رفضنا تطبيق اسم "التراث" ((ترادِيسيون" بالفرنسية)) على أمور بشرية محضة، كما هو مستعمل تعسفيا في الكلام العامي

---

(1) تصرّح هنا بوضوح عن اشتراط هذه النية، لبيان أنّ الشعائر لا يمكن أن تكون موضوع "تجارب" بالمعنى العمومي السطحي لهذه الكلمة. فالذي يريد القيام بشعيرة، من أي نوع كانت، لمجرد الفضول ولتجريب أثرها، من اليقين قبليا أن أثرها هذا سيكون معدوما.

(2) حتى الشعائر التي لا تستلزم بالخصوص مثل هذه الرسامة،هي أيضا لا يمكن أن يقوم بها أي شخص بلا تمييز، لأنّ الانتماء الصريح للشكل التراثي المتضمن لها، هو في جميع الحالات شرط محتم لفعاليتها.

(3) شرط هذا التبليغ والإذن، موجود حتى في المظاهر المنحرفة للتراث، أو في مخلفاته المنحطة، بل ينبغي أن نضيف حتى في المظاهر المقلوبة المنكوسة الزائفة له والتي ترجع إلى ما سميناه "ضدّية التربية الروحية". ينظر في هذا الصدد كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" البابان 34 و 38.

الجاري؛ ومما لا يخلو من فائدة، ملاحظة أنّ كلمة تراث" نفسها، في معناها الأصلي، لا تعبر عن شيء آخر سوى مفهوم التبليغ نفسه الذي نحن بصدد النظر إليه، وهذه مسألة سنعود إليها لاحقا.

والآن، لمزيد من التوضيح، يمكن تقسيم التنظيمات التراثية إلى "ظاهرية" و"باطنية"، مع أننا لو أردنا من هذين الكلمتين المعنى الأدق، لما أمكن ربما تطبيقهما بنفس الدقة في جميع المواقع. لكن، بالنسبة لما نحن الآن بصدد النظر إليه، يكفي أن نعلم بأنّ كلمة "ظاهرية" تعني التنظيمات التي هي، في بعض الأشكال الحضارية، مفتوحة على الجميع بلا تمييز، بينما كلمة "باطنية" مخصوصة بصفوة، أو بعبارة أخرى، لا يُقبل الانخراط فيها إلا الحائزون على "تأهيل" خاص. وهذه الأخيرة هي تنظيمات التربية الروحية العرفانية بحصر المعنى؛ وأمّا الأخرى فهي لا تشمل التنظيمات الدينية، تخصيصا فحسب، وإنما أيضا، كما نشهده في الحضارات الشرقية، تنظيمات اجتماعية ليس لها هذا الطابع الديني، رغم كونها مثلها مرتبطة بمبدأ من طراز علوي، وهذا هو الشرط الضروري في جميع الحالات ليكون من الممكن الإقرار بكونها تراثية. وحيث أننا لسنا هنا بصدد النظر إلى التنظيمات الظاهرية من حيث هي، وإنّما فقط لمقارنة وضعها بوضع التنظيمات الباطنية أو التربوية، يمكن أن نقتصر على اعتبار التنظيمات الدينية وحدها، لأنّه لا يُعرف غيرها في الغرب، وبالتالي فالكلام المتعلق بها سيكون مفهوما بكيفية مباشرة.

إذن، نقول ما يلي: ما من دين، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، إلا وأصله "غير بشري" ((أي هو إلهي))، وهو منظم بكيفية تحفظ أمانة عنصر هو أيضاً "غير بشري" صادر من هذا الأصل؛ وهذا العنصر، الذي هو من طراز ما نسميه بالفعاليات الروحية، له تأثير فعلي بواسطة شعائر خاصة؛ والقيام بهذه الشعائر، لكي يكون شرعياً سويا، أي لكي يوفر قاعدة استناد حقيقية للفعالية المقصودة، يستلزم تبليغا مباشرا غير منقطع ضمن التنظيم الديني. وإذا كان هذا هو الشأن في الميدان الظاهري البسيط (وما نقوله هنا لا يتوجه إلى "النُّقاد" المنكرين الذين أشرنا إليهم سابقا، والذين يزعمون اختزال الدّين في "ظاهرة بشرية"، فرأيهم لا اعتبار له عندنا، كما لا اعتبار لكل ما هو صادر من آراء قبلية مضادة للتراث الروحي)، فالدواعي أكثر في ميدان أعلى منه، أي المجال الباطني. والكلمات التي كنا بصدد استعمالها، لها دلالات واسعة لكي تطبق أيضا هنا في المجال الباطني من دون تغيير، سوى تبديل كلمة "دين" بكلمة "تربية روحية"، وكل الفارق بينهما يتلخص في طبيعة الفعاليات الروحية المؤثرة (لأنه لا بد هنا أيضا من القيام بتمييزات عديدة في هذا المجال،الذي يشمل

في الجملة كل ما يتعلق بقدرات من طراز فوق فردي)، وخاصة غايات تأثير كل منها في كل من الحالتين.

وإذا أخذنا حالة المسيحية كمرجع، ولكي يكون الفهم لما ذكرناه أحسن، يمكن مرة أخرى أن نضيف ما يلي: إنّ الهدف المباشر لشعائر الانخراط في التربية الروحية هو تبليغ الفعالية الروحية من فرد إلى آخر يمكنه بدوره، مبدئيا على أيّ حال، تبليغها إلى غيره؛ وهي بهذا تماثل تماما من هذا الوجه شعائر رسامة القس[1]؛ بل يمكن ملاحظة أنّ كلا من هذه ومن تلك متماثلة في إمكانية تضمنها للعديد من الدرجات، أي أنّ كمال الفعالية الروحية، مع كل ما تستلزمه من صلاحيات، لا تبلغ حتما في مرة واحدة، لاسيما الأمور المتعلقة بالكفاءة الراهنة لممارسة هذه أو تلك من الوظائف في التنظيم التراتي[2]. هذا ومن المعروف مدى أهمية مسألة "الخلافة البابوية" في الكنائس المسيحية، وهذا يمكن فهمه بلا عناء، حيث أنه لو انقطع تسلسل هذه الخلافة، لما بقيت شرعية لأي رسامة. وبالتالي، فإنّ غالبية الشعائر لا تمسي سوى شكليات باطلة لا طائل فعلي منها[3]. ولا ينبغي للذين يقرون بحق بضرورة مثل هذا الشرط في الميدان الديني، أن تبقى لديهم أدنى صعوبة في فهم أنه يفرض نفسه أيضاً في ميدان التربية الروحية بكيفية لا تقل صرامة؛ أو بعبارة أخرى، إنّ التبليغ النظامي السوي في الميدان التربوي، والذي يشكل "السلسلة" التي تكلمنا عنها سابقاً، ضرورة لا تقل حتميتها عن تلك الحاصلة في الميدان الديني.

---

(1) نقول: "من هذا الوجه"، لأنّ من وجهة نظر أخرى يمكن مقارنة الانخراط الأول في طريق التربية بصفته "ولادة ثانية" بشعيرة التعميد؛ وبديهي أنّ التناسبات التي يمكن اعتبارها بين أمور تنتمي إلى مجالات بمثل هذا الاختلاف هي حتما معقدة، وليس من السهل اختزالها إلى نوع من الرسم الأحادي التخطيط.

(2) نقول "الكفاءة الراهنة" لبيان أنّ المقصود أمر أعلى وأعمق من "الأهلية" المتقدمة، التي يمكن تسميتها أيضا بالكفاءة، وبالتالي، يمكن القول عن فرد أنّ لديه كفاءة لممارسة وظائف شرعية دينية إذا لم توجد موانع تصدّه عن ذلك، لكنه لا يكون ذو كفاءة راهنة إلا إذا تلقى الرسامة فعليا. ولنلاحظ أيضا، في هذا السياق، أنّ هذه الرسامة هي الشأن المقدّس الوحيد في الوظائف الدينية المسيحية الذي يشترط "تأهيلات" خاصة؛ وبهذا يمكن أيضا مقارنتها بالانخراط في التربية الروحية، لكن طبعا بشرط الاعتبار الدائم للفارق الجوهري بين الميدانين الظاهري والباطني.

(3) وهذا هو الواقع في الكنائس البروتستانية التي لا تعترف بالوظائف الدينية، فألغت تقريباً كل الشعائر، أو لم تحتفظ بها إلا بصفتها صورا "تذكارية"؛ وبالفعل لا يمكن أن تكون أكثر من ذلك في مثل هذه الحالة، بالنظر إلى التشكيلة الخاصة بالتراث المسيحي. وفي جانب آخر، من المعروف في ما يتعلق بشرعية الكنيسة الإنجيلية، كل النقاشات حول مسألة "الخلافة البابوية" وصلته بتلك الشرعية؛ ومن الملفت للانتباه ملاحظة أنّ "التيوصوفيست" أنفسهم، عندما أرادوا إنشاء كنيستهم "الكاثوليكية الحرة" حاولوا قبل كل شيء ضمان الاستفادة من "خلافة رسولية" نظامية.

قلنا قبل قليل أن أصل التربية الروحية لا بُدّ أن يكون "غير بشري" لأنها بدون هذا، لا يمكن بأيّ كيفية بلوغ هدفها النهائي، الذي يتجاوز ميدان القدرات الفردية؛ ولهذا فإنّ الشعائر التربوية الحقيقية، كما نبّهنا عليها سابقاً، لا يمكن إرجاعها إلى واضعين لها من البشر، ولا يُعرف لها أبداً في الواقع واضعا من الناس[1]؛ ولنفس السبب لا يُعرف مخترعون للرموز التراثية، لأنها هي أيضا "غير بشرية" في أصلها وفي جوهرها[2]؛ وتوجد روابط وثيقة جدا بين الشعائر والرموز سنفحصها بعد حين. وبكل دقة، يمكن القول أنّ في مثل هذه الحالات، لا وجود لأصل "تاريخي"، إذ أنّ الأصل الحقيقي يقع في عالم لا تنطبق عليه أوضاع الزمان والمكان التي تحدد الحوادث التاريخية كما هي عليه؛ ولهذا فإنّ مثل هذه الأمور تنفلت دائما حتميا عن وسائل البحث العامة الظاهرية التي، بمقتضى تعريفها إن صحّ القول، لا يمكن أن تعطي نتائج مقبولة نسبياً إلا في الميدان البشري المحض[3].

وفي مثل هذه الأوضاع، من اليسير فهم كون دور الفرد الذي يمنح الانخراط في التربية إلى فرد آخر هو حقا بالتأكيد دور "تبليغ" بالمعنى الأدق للكلمة؛ فهو لا يتصرف كفرد، وإنّما كحامل لفعالية لا تنتمي إلى الميدان الفردي. إنه لا يعدو أن يكون حلقة من "السلسلة" التي نقطة انطلاقها خارجة من وراء البشرية؛ ولهذا فلا يمكن أن يتصرف باسمه الخاص، وإنّما باسم التنظيم الذي هو مرتبط به والحائز على سُلطاته، أو بتعبير أدق، باسم المبدأ الذي يمثله هذا التنظيم ظاهراً عيانا. وهذا يفسر كيف أنّ فعالية الشعيرة التي يقوم بها الفرد هي مستقلة عن القيمة الخاصة بهذا الفرد كما هو عليه؛ ويصحّ هذا أيضاً على الشعائر الدينية؛ ولا نقصد به المعنى "الأخلاقي"، حيث يمسي المقصود

---

(1) ما يُعزى لشخصيات "أسطورية"، أو رمزية بتعبير أدق، لا يمكن بتاتا أن يُعتبر ذا طابع "تاريخي"، وإنّما هو بالعكس يؤكد تماما ما نقوله هنا.

(2) التنظيمات الصوفية الإسلامية تستعمل علامة للتعرف وتبلغها للمنخرطين فيها؛ وحسب الرواية المسندة، فإن النبي ﷺ تلقى هذه العلامة من الملك جبريل نفسه ﷺ؛ ولا يمكن للدلالة أن تكون أكثر من هذا لبيان الأصل "غير البشري" للتربية الروحية.

(3) نسجل في هذا الصدد أنّ الذين، بمقاصد "دفاعية" عن الدّين، يلحون على ما يسمونه بـ "تاريخية" الدين، إلى حد اعتباره أمرا أساسيا، بل حتى مقدما أحيانا على اعتبارات عقائدية (بينما العكس هو الصحيح، حيث أن الوقائع التاريخية نفسها لا قيمة لها حقا إلا لأنّ بالإمكان أخذها كرموز لحقائق عليا) يقترفون خطأً خطيرا على حساب البعد "المتعالي المفارق" لهذا الدين. ومثل هذا الخطأ، الذي يشهد على تصوّر ميّال بشدة إلى "المفهوم المادي" وعلى عجز عن الصعود إلى مستوى عال، يمكن أن يُنظر إليه كتنازل مؤسف لوجهة النظر "الأنسية" أي الفردية البشرية المضادة للتراث الروحي، التي تميز العقلية الغربية الحديثة.

فاقد الأهمية بالطبع في مسألة هي في الحقيقة من نمط تقني حصريا؛ وقصدنا أنّ حتى في الحالة التي يكون فيها الفرد المعتبر غير حائز على درجة المعرفة الضرورية لفهم المعنى العميق للشعيرة والعلة الجوهرية لمختلف عناصرها، فإنّ أثرها التام باق على ما هو عليه بلا نقصان، إذا كان ذلك المبلغ مخوّلاً بكيفية نظامية سوية بوظيفة "التبليغ"، وقام بالشعيرة مراعيا لكل قواعدها المقررة، مع استحضار النية التي يكفي فيها الوعي بارتباطه بالتنظيم التراثي. ومن هنا تتفرع مباشرة هذه النتيجة، وهي أنّ حتى التنظيم الذي لم يبق في وقت ما من أعضائه إلا من سميناهم بـ"المنتسبين للطريق" ((أي هم أهل تبرك لا أهل سلوك فعلي ، كما يقال في الاصطلاح الصوفي)) (وسنعود مرة أخرى إلى هذه الحالة لاحقا) فإنّ قدرته على مواصلة التبليغ الحقيقي للفعالية الروحية التي هو مؤتمن عليها باقية على حالها. وفي هذا يكفي عدم انقطاع "السلسلة"؛ وفي هذا السياق، تكون الحكاية المعروفة للـ"حمار يحمل ذخائر" ((أو: "الحمار يحمل أسفاراً كما في القرآن الكريم)) قابلة لدلالة تربوية روحية جديرة بالتأمل[1] [11].

وفي المقابل، فإنّ معرفة الشعيرة حتى إن كانت تامة، تبقى خالية من كل قيمة فعلية، إذا أُخذت خارج الشروط النظامية السوية. وكمثال بسيط على هذا من التراث الهندوسي (حيث تقتصر الشعيرة أساسا على التلفظ بكلمة أو بصيغة معينة)، فالـ"مانترا" ((أي ورد الذكر)) الذي يؤخذ من غير تلقين الشيخ (("الكورو" بالسنسكريتية)) لا يكون له أي أثر، لأنّ "إحياءه" ((أي بعث الروح فيه)) لم يحصل بسبب غياب الفعالية الروحية التي يشكل الـ"مانترا" حاملا لها[2]. وهذا الشرط، يمتد بدرجة أو بأخرى، إلى كل شيء تتعلق به فعالية روحية؛ فدراسة النصوص المقدسة لتراث مثلا، التي تتم بواسطة الكتب، لا تكون أبدا بديلا عن تلقّيها المباشر من الشيوخ؛ ولهذا، فحتى في الحالات التي تكون فيها التعاليم التراثية مكتوبة بمقدار تمامه يزيد أو ينقص، فإنّ تبليغها الشفوي المتواصل بانتظام، ضروري لإعطاء أثرها الكامل، ولكي لا تنقطع حلقات "السلسلة" المرتبطة

---

(1) مما تجدر ملاحظته، في هذا السياق، أنّ هذه الذخائر، أو الآثار المقدسة، هي بالتحديد نواقل حاملة للفعالية الروحية؛ وهذا هو السبب الحقيقي الذي يجعلها معظمة، حتى لو لم يكن الممثلون للديانات الظاهرية واعين دائما بهذه العلة، وهم أحيانا يبدون غير متنبهين للطابع "الواقعي الإيجابي" للقوى التي يتعاملون معها، وهذا لا يمنع هذه القوى من التصرف فعليا، رغما عنهم، لكن ربما بكيفية أقل بروزا وهيمنة مما لو كانت موجهة تقنياً بكيفية أحسن.

(2) بصدد هذا "الإحياء"، نشير عرضا، إن أمكن مثل هذا التعبير، أنّ رسامة تقديس المعابد والصّور والأدوات الشعائرية، لها هدف أساسي وهو أن يُجعل منها وعاء فعليا للفعاليات الروحية التي بغيابها تمسي الشعائر الموظفة لأجل تصرفها مجردة من التأثير.

بها حياة التراث نفسها (وهذا كله إذا لم يقتصر المقصود على مجرد معرفة نظرية). وعند غياب هذا التواصل عبر حلقات السلسلة الحية نكون حينئذ أمام تراث ميت، ولا يبقى بالإمكان حصول أيّ ارتباط فعلي؛ وإذا كانت معرفة ما تبقى من تراث يمكن أن يكون فيها قسط من الفائدة النظرية، فإنّ المنفعة المباشرة الهادفة نحو أيّ تحقق تكون معدومة تماما (وهذا كله، طبعا، من دون اعتبار لمجرد البحث العمومي الظاهري، الذي لا قيمة له هنا أصلا، رغم أنه قد يساعد على فهم بعض الحقائق في المذهب التراثي)[1].

فالمقصود بالتأكيد من كل هذا، هو تبليغ أمر "حيوي"، حتى أنّ في الهند، لا يمكن لأي مريد أبدا أن يجلس مقابلا لشيخه مباشرة وجها لوجه، وهذا لكي يتجنب تأثيرا (("برانا" بالسنسكريتية)) المرتبط بالنفس- بفتح الفاء – وبالصوت، لأنّ تأثيره المباشر بشدة كبيرة، قد يحدث صدمة عنيفة جدا، وبالتالي يمكن نفسانيا وحتى فيزيائيا أن يتسبب في خطر[2]. وبالفعل فإنّ شدة هذا التأثير في مثل هذه الحالة تزداد بمقدار شحنة الـ"برانا" نفسها، إذ هو الناقل أو الحامل اللطيف للفعالية الروحية السارية من الشيخ إلى المريد؛ والشيخ، في وظيفته الخاصة، لا ينبغي اعتباره من حيث فرديته (التي تغيب هنا حقيقة، إلا من حيث كونها مجرد حامل)، وإنّما فقط كممثل للتراث نفسه، فهو يجسده بالنسبة للمريد إن صح القول؛ وهذا هو الذي يشكل بالضبط دور "المبلغ" الذي تكلمنا عنه سابقا.

---

(1) هذا يتمم ويوضّح مرة أخرى ما قلناه سابقا حول بطلان ما يزعم أنه ارتباط "مثالي" بأشكال تراث منقرض.

(2) هُنا أيضاً نجد ما يفسر الوضعية الخاصة للكراسي في محفل ماسوني، إلا أنّ أغلب الماسونيين المعاصرين هم بالتأكيد بعيدون عن أن يخطر ببالهم هذا المعنى.

الباب 9

التراث المقدس وطرق تبليغه

ذكرنا سابقا أنّ كلمة "تراث" ((تراديسيون" بالفرنسية))،لا تعبر في أصلها الاشتقاقي إلا على مفهوم التبليغ؛ ولا يوجد هنا، في الصميم، إلا ما هو عادي سوي تماما، وعلى وفاق مع تطبيقه المستعمل عند الكلام على "التراث" بالمعنى المعتمد عندنا، وما شرحناه سابقا ينبغي أن يكفي ليُفهم بسهولة؛ ورغم هذا، فقد أثار البعض في هذا الصدد اعتراضا بيّن لنا ضرورة الإلحاح على ذلك مرة أخرى، حتى لا يمكن أن يبقى أي لَبْس حول هذه النقطة الأساسية. وفحوى هذا الاعتراض هو التالي:

بالإمكان ان يكون أيّ شيء موضوع تبليغ، بما فيها الأشياء الأكثر عمومية ودونية؛ فلماذا إذن لا يمكن الكلام كذلك عن "تراث" بالنسبة لكل ما هو مبلغ على هذا المنوال، مهما كانت طبيعته، بدلاً من حصر استعمال هذه الكلمة في الميدان الذي يمكن تسميته بـ"المقدس" وحده لا غير؟

في البداية ينبغي القيام سبقا بملاحظة هامة، تختزل كثيراً مرمى السؤال، وهي أنّ بالرجوع إلى الأصول، لم يكن هذا السؤال ليطرح، لأنّ ما يستلزمه من التمييز بين "المقدس" و"غير المقدس" كان حينذاك معدوماً. وبالفعل، كما شرحناه أحياناً كثيرة، لا يوجد بحصر المعنى ميدان غير مقدس ينتمي إليه نمط من الأمورومن الأشياء بمقتضى نفس طبيعتها؛ وإنّما توجد، في الحقيقة، وجهة نظر غير مقدسة ((أي سطحية عامية غافلة))، وما هي إلا تبعة ونتيجة انحطاط ناجم هو نفسه عن المسار الهابط للدورة الإنسانية وبُعده التدريجي عن الوضع المبدئي. فقبل هذا الانحطاط ، أي في الجملة، خلال الوضع العادي السوي للإنسانية التي لم تكن بعد قد انحطت، يمكن القول أنّ الطابع التراثي كان يشمل كل شيء، لأنّ النظر إلى أي شيء كان من حيث ارتباطه الأساسي بالمبادئ وانسجامه معها، وبالتالي لم يكن بالإمكان تصور وجود نشاط غير مقدس، أي منفصل عن نفس تلك المبادئ وجاهل بها؛ وهذا يصحّ حتى على ما يرجع إلى ما اصطلح اليوم على تسميته بـ"الحياة المعتادة"، أو بالأحرى على ما كان بالإمكان أن يتناسب معها حينذاك، حيث كان يُشهد في مظهر يختلف تماما عن ما يفهمه المعاصرون لنا[1]؛ والدواعي أكثر في ما يتعلق بالعلوم والفنون والحرف، وهي التي

---

(1) ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 15.

استمر طابعها التراثي محفوظا بكامله إلى عهد متأخر جدا بعد ذلك العهد الأول، ولا يزال موجودا في كل حضارة ذات طراز سوي. بل يمكن القول أنّ تصوّرها السطحي العامي الخالي من القدسية هو حصريا- باستثناء بمقدار ما العصر القديم المسمى بـ "الكلاسيكي" ((أي العصر الكلاسيكي للحضارة الإغريقية الرومانية القديمة))- من مميزات الحضارة الحديثة وحدها، التي في الصميم لا تمثل، هي في نفسها، سوى منتهى دركات الانحطاط الذي تكلمنا عنه.

وإذا اعتبرنا الآن الوضع الذي سبق هذا الانحطاط، يمكن أن نتساءل لماذا مفهوم التراث يقصي كل ما يوصف بالغيرمقدس، أي كل ما فقد عنده الوعي بارتباطه بالمبادئ العليا، فلا يطبق إلا على المحتفظ بطابعه الأصلي، مع ما يتضمنه من بُعد "علوي مفارق". ولا تكفي مشاهدة أنّ العادة جرت على هذا المنوال، وذلك على أيّ حال قبل حدوث الالتباسات والانحرافات الحديثة جدا التي نبّهنا عليها في مواقع أخرى[1]. وصحيح أنّ العادة غالبا ما تغير المعنى الأول للكلمات، ويمكن بالخصوص أن تضيف إليه أو تحذف منه دلالة أخرى؛ لكن ينبغي أن يكون هذا أيضاً سبب له دواعيه، لاسيّما عندما يكون الاستعمال المقصود مقبول شرعيا كما هو الحال هنا. ويمكن ملاحظة أنّ هذه الظاهرة ليست منحصرة في اللغات التي تستعمل هذه الكلمة اللاتينية ("تراديسون") وحدها؛ ففي العبرية، كلمة "قبالة"، التي لها بالضبط نفس معنى التبليغ، هي كذلك مخصوصة بالتراث بالمفهوم الذي أعطيناه، بل بكيفية أدق، هي تدل عادة على القسم الباطني والتربوي، أي القسم "الأعمق والأعلى" في هذا التراث، أي، إن صحّ القول، ما يُشكل الروح نفسه لهذا التراث؛ وهذا يبين مرة أخرى أنّه لا بُدّ هنا من وجود أمر هو أهم وأعمق دلالة من مجرد مسألة "ما جرت به العادة"، أي مجرد تحويرات للكلام الجاري على الألسنة.

وفي المحل الأول، يوجد معنى ينتج مباشرة من هذا الذي ذكرناه، وهو أنّ ما تنطبق عليه كلمة "تراث"، في لبّ صميمه، إن لم يكن حتميا في عبارته الظاهرة، هو في الجملة ما بقي على أصله؛ فالمقصود إذن بالتأكيد هو أمر حصل تبليغه، إن أمكن القول، من وضع سابق عن البشرية إلى وضعها الحاضر. وفي نفس الوقت، يمكن ملاحظة أنّ الطابع "العلوي المفارق" لكل ما هو تراثي يستلزم أيضا تبليغا في اتجاه آخر، ينطلق من المبادئ ذاتها ليتم تبليغه إلى الوضع الإنساني؛ وهذا الاتجاه يلتقي طبعاً مع الاتجاه السابق ويكمله. وباستعمال ألفاظ أوردناها في موقع آخر[2] يمكن

---

(1) ينظر بالخصوص "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب 31.

(2) ينظر كتابنا "رمزية الصليب".

الكلام حتى على تبليغ هو في نفس الوقت عمودي، أي من "فوق البشري" إلى "البشري" والتبليغ العمودي هو أساسيا "خارج الزمان"، بينما التبليغ الأفقي وحده يستلزم تتابعاً زمنيا. ونضيف أيضاً أنّ التبليغ العمودي، باعتباره المذكور من أعلى إلى أسفل، إذا أُخذ بالعكس من أسفل إلى أعلى، يصبح ممثلا لـ "مساهمة" البشرية في حقائق المستوى المبدئي، وهي بالفعل مساهمة يؤمّنها التراث تحديدا في جميع أشكاله، لأنّ من هنا تقوم الرابطة الفعلية الواعية بين البشرية وما هو أعلى منها. والتبليغ الأفقي، من جانبه، عند اعتباره في الاتجاه الصاعد للزمان، يصبح بحصر المعنى رجوعا إلى الأصول" أي بعثا جديدا للـ "وضع الأصلي الفطري الأول". وكنّا سابقا نبّهنا على أنّ هذا البعث الجديد هو بالتحديد شرط ضروري يسمح للإنسان أن يعرج إثره من مقام "الوضع الفطري" إلى المقامات العليا.

وثمّة أيضاً أمر آخر، وهو أنّ للطابع "العلوي المفارق" الذي تتميّز به المبادئ أساسياً، وكذلك كل ما هو بها مرتبط فعليا بدرجة أو بأخرى (وهذا يُترجم بحضور عنصر "غير بشري" في كل ما هو تراثي بحصر المعنى)، يُضاف طابع "الدوام" المعبّر عن ثبات نفس تلك المبادئ، ويتم كذلك تبليغه بكل ما أمكن من مقدار، إلى تطبيقاتها، حتى إن كانت راجعة إلى الميادين العرضية. وهذا طبعاً لا يعني أنّ التراث ليس بقابل لتكييفات تشترطها بعض الأوضاع والظروف؛ إلا أنّ في مثل هذه التغيّرات يبقى ما هو جوهري ثابتاً على الدوام. وحتى إذا تعلّق الأمر بالعوارض، فإنّه يحصل تجاوزها على ما هي عليه و "تحويلها علويا" بمقتضى نفس ارتباطها بالمبادئ. وبالعكس إذا حصل الوقوف في وجهة النظر السطحية الظاهرية الدّونية، التي تتميز بغياب مثل ذلك الارتباط بالمبادئ بكيفية لا يمكن أن تكون إلا سالبة، يصير الأمر، إن أمكن القول، منحصراً في ما هو عارض تماما، بكل ما يشتمل عليه من انعدام للاستقرار وتغير مستمر، مع استحالة الخروج منه، فهو، إن صحّ القول، "المستجد المكرر" مختزلا في نفسه ((ومبتوراً تماماً عن أصله)). وليس من الصعب التنبه إلى أنّ التصورات الدّونية من كل نوع هي بالفعل خاضعة لتغير مستمر، وكذلك كيفيات السلوك الناجمة عن نفس هذه الوجهة من النظر، وأبرز صورها في هذا الصّدد ما يطلق عليه اسم "المودة" (la mode). ومن هنا يمكن أن نلخص فنقول أنّ التراث يشتمل ليس فقط على كل ما له قيمة تجعله قابلاً للتبليغ، وإنّما أيضاً بالإمكان حقا أن يكون لكل شيئ مثل تلك القيمة، إذ أنّ ما عدا هذا، أي كل مجرد من الطابع التراثي وبالتالي الساقط في وجهة النظر الدونية، هو خاضع للتحول، بحيث أنّ

كل تبليغ له سرعان ما يمسي مجرّد "مفارقة تاريخية" أو "تعلق وهمي" في غير محله، ولا يستجيب لأمر حقيقي أو مقبول شرعاً.

وبالتالي ينبغي الآن فهم لماذا يمكن اعتبار كلمتي "تراث" و "تبليغ" من دون أيّ تعسف لغوي، كلمتين مترادفتين أو متكافئتين؛ أو على أي حال،فهم لماذا يشكل التراث، في أيّ وجهة يُنظر منها إليه، ما يمكن تسميته بالتبليغ بالمعنى الأمثل. ومن جانب آخر، إذا كان مفهوم التبليغ هو بهذا القدر من حيث تلازمه الجوهري مع وجهة النظر التراثي إلى حد تسميتها المشروعة به، فإنّ كل ما قلناه سابقاً حول ضرورة التبليغ النظامي السوي لما ينتمي إلى هذا الميدان التراثي- وبالأخص المجال التربوي الروحي، الذي ليس هو جزءا مكملا له فحسب، بل هو يشكل أسمى ما فيه - يُصبح مدعما، بل يضحى كأنه تلقائياً بديهي؛ وإزاء أبسط منطق، ومن دون استدعاء لاعتبارات أعمق، ينبغي لبداهته هذه أن تجعل كل اعتراض على هذه النقطة مستحيلا تماما، وهو الاعتراض الذي لا تستفيد منه سوى التنظيمات التربوية الزائفة، لأنها هي بالتحديد، لانعدام التبليغ عندها، تُصر على الاستمرار في الإبهام واللبس.

الباب 10

حول مراكز التربية الروحية

نظنّ أننا تكلّمنا بما فيه الكفاية، وبأوضح ما يمكن حول ضرورة تبليغ التربية الروحية، وتفهيم أن المقصود بهذا ليست أمورا غموضها يزيد أو ينقص، وإنّما بالعكس هي أمور في غاية الدقة الجلية والتعريف الواضح، حيث لا يمكن أن يكون للأحلام وللخيال أي نصيب، وكذلك كل ما ينعت اليوم بـ"الشخصي الذاتي" و"المثالي". ولكي نكمل ما يتعلق بهذه المسألة، بقي علينا أن نتكلم قليلا عن المراكز الروحية التي يصدر منها، بكيفية مباشرة وغير مباشرة، كل تبليغ نظامي سوي، وهي مراكز ثانوية مرتبطة هي نفسها بالمركز الأعلى الذي يصون الأمانة الثابتة للتراث الروحي أو الملة الأصلية الأولى، وهي التي منها تفرعت جميع الأشكال التراثية الخاصة، تكيُّفا مع هذه أو تلك من الظروف المحددة زمانا ومكانا. وقد بيّنا في بحث آخر[1] كيف أنّ هذه المراكز الروحية تشكل على صورة المركز الأعلى نفسه، فهي إن صحّ القول كالانعكاسات له؛ وبالتالي فلن نعود هنا إلى كل ما فصلناه في ذلك البحث، وسنقتصر على النظر في بعض النقاط المتعلقة مباشرة بالاعتبارات التي كنا بصدد عرضها.

في البداية، من اليسير فهم كون الارتباط بالمركز الأصلي ضروري لتأمين استمرارية تبليغ الفعاليات الروحية منذ الأصول ذاتها للبشرية الراهنة (بل ينبغي قول: انطلاقا من وراء هذه الأصول، حيث أنّ المقصود هنا هو أصل "غير بشري") وعبر كل المدة الزمنية لدورة وجودها؛ والأمر على هذا المنوال بالنسبة لكل ما له طابع تراثي حقا، بما فيها التنظيمات الظاهرية، الدينية وغيرها، عند نقطة انطلاقها على الأقل؛ والدواعي أكثر بالنسبة للميدان التربوي الروحي. وفي نفس الوقت، هذا الارتباط هو الذي يُثبّت ويصون الوحدة الداخلية والجوهرية القائمة تحت الظواهر الشكلية، وبالتالي فهو الضمان الأساسي للـ"شرعية" بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. لكن ينبغي أن يُعلم أنّ الوعي بهذا الارتباط لا يمكن أن يبقى مستمرا على الدوام، ووقوع انعدامه بديهي في غاية البروز في الميدان الظاهري. وفي المقابل، تظهر ضرورة حضوره الدائم بلا انقطاع في التنظيمات التربوية الأصيلة السوية، التي من أسباب وجودها بالتحديد إتاحة الانتقال إلى ما وراء الشكل التراثي الذي

[1] كتاب "مليك العالم".

تستند إليه، ومنه تنطلق صاعدة من التنوع إلى الوحدة. وهذا طبعا، لا يعني أنّ مثل هذا الوعي ينبغي أن يوجد عند جميع أعضاء التنظيم التربوي، إذ أنّ هذا ظاهر الاستحالة، ويُلغي جدوى وجود سُلم لترتيب الدرجات فيه؛ لكن في الوضع السوي لا بدّ من وجوده في قمة هذا السلّم، إذا كان القائمون فيها هم حقاً من السالكين "الواصلين" (("أدابت "adeptes" بالفرنسية))، أي أنهم تحققوا فعليا بكمال السلوك الروحي العرفاني[1]؛ وهم الذين يشكّلون مركزا تربوياً روحياً يصبح باستمرار في صلة واعية مع المركز الأعلى. غير أنّ الواقع قد يكون بخلاف هذا، ولو بفعل نوع من الانحطاط الذي يسهّل الابتعاد عن الأصول، وكما ذكرناه سابقا، يمكن أن ينأى إلى حدّ انحصار التنظيم بحيث لا يمشي مشتملاً إلا على من سميناهم بالمنخرطين "الشكليين" (أو أهل الانتساب الشكلي) رغم كونه يواصل تبليغ الفعالية الروحية المودعة عنده بلا شعورمنهم. فالارتباط باق حينئذ رغم كل شيء، لأنّ التبليغ لم ينقطع، وهذا كاف دائما لكي يمكن لشخص أن يتلقى الفعالية الروحية في هذه الأوضاع، وأن يسترجع ذلك الوعي إذا كانت لديه القدرات اللازمة. ولهذا، فالانتماء إلى تنظيم تربوي، حتى في مثل هذه الحالة، بعيد عن أن يُمثّل مجرد إجراء شكلي خال من كل مرمى حقيقي، كالانتماء إلى أي جمعية غير مرتبطة بالتراث، كما يعتقد بطيبة خاطر الذين لا ينفذون إلى صميم الأمور وتخدعهم بعض التشابهات الظاهرية المحضة، التي ما هي إلا نتيجة حالة الانحطاط التي آلت إليها في العصر الراهن التنظيمات التربوية الوحيدة التي يمكن لهم التعرف عليها سطحياً بمقدار يزيد أو ينقص.

من جانب آخر، من المهم ملاحظة أنّ بالإمكان عدم الصدور المباشر لتنظيم تربوي من المركز الأعلى، وإنما بواسطة مراكز ثانوية تابعة له، بل هذه هي الحالة الأكثر وقوعا في العادة.

وكما يوجد في كل تنظيم سُلّم درجات، فعلى منوالها يوجد أيضاً بين التنظيمات نفسها ما يمكن تسميته بـ"النفوذ نحو عمق الصميم" و بـ"الاقتراب النسبي من المحيط الخارجي العام". ومن الواضح أنّ الأكثر اقترابا منها إلى الخارج، أي الأبعد من المركز، هي التي يمكن - أسهل من غيرها

---

[1] هنا المعنى الحقيقي الوحيد لهذه الكلمة "أدابت" (Adepte)، التي كانت في الأصل من مصطلحات التربية الروحية حصريا، بالأخص في تنظيم "وردة الصليب"؛ لكن ينبغي أيضا في هذا الصدد ملاحظة أحد التحويرات الغريبة التي حصلت في الكلام الجاري، وما أكثرها في عصرنا، وهي عادة أخذ كلمة "أدابت" مُرادفة لكلمة "أديرون" (adhérent) – أي "منتسب" أو "منخرط" -، بحيث جرى تطبيقها، أي "أدابت"، على جملة أعضاء أيّ تنظيم، ولو كان مجرد جميعة دونية لا يمكن تصوّر جمعية أكثر منها ابتذالا.

– أن يُفقد فيها الوعي بارتباطها به. فرغم أنّ هدف جميع التنظيمات التربوية هو في جوهره واحد، إلاّ أنّ لمواقعها، إن صح القول، درجات مختلفة من حيث إرثها لتراث الملّة الأصلية الأولى (وهذا لا يعني أنه لا يوجد من بين أعضائها من أدرك شخصيا نفس درجة المعرفة الفعلية)؛ ولا داعي للاستغراب من هذا، إذا لاحظنا أنّ مختلف الأشكال التراثية نفسها لم تتفرع كلّها مبشارة من نفس المنبع الأصلي، و"السلسلة" يمكن أن تتألف من عدد يزيد أو ينقص من الحلقات الوسطى المتابعة التي لا انقطاع لها. ووجود هذا التنضيد والتراكب هو أحد الأسباب الرئيسية التي تجعل الدراسة المعمقة – ولو قليلا – لنشأة التنظيمات التربوية معقدة وصعبة. وزيادة عليه، يضاف التراكب الممكن وقوعه أيضاً داخل نفس الشكل التراثي؛ ويمكن أن نجد له مثالا يتميز بالوضوح في حالة التنظيمات التي تنتمي إلى تراث الشرق الأقصى ((أي في الصين المخصوص)). وهذا المثال الذي لا يمكن لنا هنا أن نشير إليه إلا بتلويح بسيط، ربّما يكون أحد الأمثلة التي تتيح بأحسن كيفية، فهم المدارج التي تشكّلها العديد من التنظيمات المنضّدة المتراكبة، بدءا من التي بتدخلها في ميدان النشاط ((الخارجي))، ما هي إلا تشكيلات مؤقتة موظفة للقيام بدور ظاهر في الخارج نسبيا، وانتهاء بالتي هي من أعمق مستوى، وهي مع ثباتها الدائم في "اللاتصرف" المبدئي، أو بالأحرى بسبب هذا الثبات نفسه، تعطي لغيرها من جميع التنظيمات تسييرها الحقيقي. وفي هذا الصدد، ينبغي بالخصوص التنبيه على أنّ بعض هذه التنظيمات، من بين التي هي الأكثر ظهورا خارجيا، قد تكون أحيانا متعارضة في ما بينها، لكن لا مانع بتاتا، رغم ذلك، من وجود فعلي لمركز واحد يسيّرها، لأنّ هذه الإدارة من وراء كل تضاد، ولا تقع أصلا في الميدان الذي تبرز فيه الضدّية. ففي الجملة، يوجد هنا أمر مماثل للأدوار التي يلعبها ممثلون مختلفون في نفس المسرحية، فهم رغم تعارضهم، يساهمون جميعا في مسارها الكلي. وكذلك، ما من تنظيم إلا ويلعب دورا مخصصا له ضمن مخطط يتجاوز هذا التنظيم، ويمكن لهذا الأمر أن يمتدّ حتى إلى الميدان الظاهري، حيث تكون العناصر المتصارعة في مثل هذه الأوضاع ، وبلا وعي ولا إرادة منها أصلا، خاضعة كلها لمركز وحيد يسيّرها، ولا يخطر ببالها حتى وجود مثل هذا المركز[1].

---

[1] حسب الملة الإسلامية، ما من كائن إلا وهو بطبيعته "مسلما" بالضرورة، أي خاضعا للإرادة الإلهية التي لا يمكن بالفعل لأي شيء أن ينفلت منها؛ والفارق بين الأشخاص يتمثل في أنّ بعضهم ينسجم اختيارا وعن وعي للنظام الكلي، بينما آخرون يجهلونه، أو يزعمون حتى معارضته (ينظر كتابنا "رمزية الصليب" ص187). ولفهم علاقة هذا المعنى مع ما نحن بصدد ذكره فهماً تاماً، لا بدّ من ملاحظة أنّ المراكز الروحية الحقيقية ينبغي أن تعتبر ممثلة للإرادة الإلهية في هذا العالم؛=

هذه الاعتبارات تتيح أيضا فهم كيف أن داخل نفس التنظيم، يمكن أن يوجد سلم تدرج مزدوج إن صح القول، خاصة في الحالة التي يكون فيها رؤساؤه الظاهريون غير واعين هم أنفسهم بالارتباط بمركز روحي؛ وبالتالي، يمكن أن يوجد من وراء السلم الظاهر الذي يشكّلونه سلّم آخر باطن، وأعضاؤه رغم عدم قيامهم بوظيفة "رسمية" يؤمّنون حقيقة ((بإمداد وبركة)) مجرد حضورهم الصّلة الفعلية بذلك المركز. وهؤلاء الممثلين للمراكز الروحية في التنظيمات الظاهرة في الخارج نسبيا، لا يظهرون طبعا بما هم عليه حقيقة في الباطن، ويمكن أن يختاروا المظهر الأنسب لتصرف "الحضور" المنوط بهم؛ وذلك مثلا بصفتهم مجرد أعضاء في التنظيم الذي ينبغي عليهم أن يقوموا فيه بدور ثابت ودائم؛ وأحيانا أخرى، إذا كان المقصود حصول فعالية مؤقتة، أو ينبغي نقلها إلى مواضع مختلفة يظهرون في هيئة أولئك "السوّاح" الذين يكتنفهم السرّ واحتفظ التاريخ بأمثلة عنهم، وهيئتهم الخارجية في أغلب الأحيان تكون في أنسب شكل يُخفي حقيقتهم عن الباحثين، فهي إما تلفت الانتباه بشكل مثير لأسباب خاصة، وإمّا بالعكس تجعلهم يمرّون من دون أن يشعر بهم أحد[1].

ومن هنا يمكن أيضا فهم ما كان عليه حقا، الذين من غير أن يكونوا هم أنفسهم منتمين إلى أيّ تنظيم معروف (ونعني به تنظيماً يكتسي أشكالاً خارجية يمكن التعرف عليها) أشرفوا في بعض الحالات على إنشاء مثل تلك التنظيمات، أو بعد ذلك كانوا يلهمونها ويسيّرونها باطنيا بكيفية خفية؛ ومثل هذا الدور قام به بالخصوص خلال حقبة معينة[2] تنظيم "وردة الصليب" في العالم الغربي؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لما كانت تسمّيه الماسونية في القرن الثامن عشر باسم "العالون المجهولون" (أو "الكبراء الأخفياء" Supérieurs Inconnus) .

=وبالتالي فالمرتبطون بها بكيفية فعلية يمكن اعتبارهم كمساهمين عن وعي في تحقيق ما تسميه التربية الماسونية بـ "مخطط المبدع العظيم للكون"؛ وأما الصنفان الآخران اللذان أشرنا إليهما، فهم الجهال الخلص وهم العوام، ومن بينهم طبعا "العُرفاء الزائفون" من كل نمط، والصنف الآخر هم الذين لديهم وهم ادّعاء مضادة النظام المنسجم المسبق المقدّر، وهم ينضوون، بكيفية أو بأخرى، في ما سميناه بـ "ضدّية التربية الروحية".

(1) عن هذه الحالة الأخيرة، التي تنفلت حتما عن المؤرخين، إلا أنها هي بلا شك الأكثر وقوعا، نستشهد فقط بمثالين نموذجين مشهورين في التراث الطاوي ((الصيني))، ويمكن العثور على ما يكافؤهما حتى في الغرب، وهما مثال الحُواة البلهوانيون ومثال تُجار الخيل.

(2) رغم أنه من الصعب هنا الإتيان بدقة كبيرة، يمكن اعتبار هذه المدة ممتدة من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر؛ وبالتالي يمكن القول أنها تتناسب مع القسم الأول من العصور الحديثة، ومن اليسير حينئذ فهم أن المقصود قبل كل شيء كان تأمين حفظ المعارف التراثية للعصر الوسيط التي بقي بالإمكان إنقاذها من الفقدان رغم الأوضاع الحادثة في العالم الغربي.

كل هذا يسمح بتصوّر بعض إمكانيات التصرف الذي تقوم به المراكز الروحية حتى خارج الطرائق التي يمكن أن نعتبرها عادية، وذلك بالخصوص عندما تكون الأوضاع في حالة لا تسمح باستعمال الطرق المباشرة والأظهر نظامية. ومن دون أن نتكلم حتى عن التدخل المباشر للمركز الأعلى، الممكن في كل زمان ومكان، يمكن لمركز روحي مهما كان، أن يتصرف على ذلك المنوال خارج منطقة نفوذه الطبيعية، إمّا مراعاة لأفراد "مؤهّلين" تخصيصا، إلا أنهم معزولون في وسط بلغ فيه التعتيم إلى حدّ غياب كل ما هو تراثي تقريبا، ولم يبق فيه إمكانية الانخراط في التربية الروحية، وإمّا نظرا لغاية أعمّ، وأيضا ذات هدف أخص، مثل إعادة الارتباط بـ"سلسلة" تربوية انقطعت بفعل حادث عارض. ومثل هذا التصرف يقع بالأخص في فترة أو في حضارة أمست الروحانية فيها مفقودة تماما تقريبا، وبالتالي، فالأمور التي ترجع إلى الميدان التربوي أمست أكثر خفاء مما هي عليه في حالات أخرى؛ وهذا هو الذي يجعل تحديد تلك الكيفيات من التصرف في غاية الصعوبة، لاسيّما أنّ الأوضاع العادية للمكان وحتى للزمان أحيانا تمسي تقريبا معدومة. ولا نلح على هذا الموضوع أكثر من هذا الذي ذكرناه؛ لكن المعنى الجوهري الذي ينبغي استيعابه، هو أنّه حتى لو اتّفق حصول انخراط حقيقي في طريق التربية الروحية لفرد منعزل ظاهريا، فإنّ هذا الانخراط لا يمكن أبداً أن يكون تلقائياً إلا في الظاهر فقط، وهو في الواقع يستلزم دائما الارتباط بوسيلة ما، مع مركز موجود فعليا[1]، ولا مجال للحديث بتاتا عن انخراط خارج مثل هذا الارتباط.

وإذا عدنا إلى اعتبار الحالات العادية، ولتجنب أيّ غموض في ما يتعلق بما سبق بيانه، ينبغي أن نقول ما يلي: عندما أشرنا إلى بعض حالات التعارض والتصارع، لم نقصد بتاتا الطرق العديدة التي يمكن أن يُمثّل كل واحد منها تنظيما تربويا خاصا، إما متناسبة مع أشكال تراثية مختلفة، وإما متواجدة في نفس الشكل التراثي. والذي يجعل هذه الكثرة ضرورية هو اختلاف الطبائع الموجودة بين الأفراد، بحيث يمكن لكل أحد أن يجد الطريق الذي ينسجم معه ويسمح له بتطوير قدراته الخاصة؛ وإذا كان الهدف واحدا بالنسبة للجميع، فإنّ نقاط الانطلاق متنوعة بلا تحديد، فهي في كثرتها تشبه نقاط محيط دائرة، تنطلق منه الأشعة التي تؤول كلها إلى المركز، وهي صورة تمثل تلك الطرق؛ فلا وجود هنا لأي تعارض بل بالعكس انسجام كامل. والحق يقال، لا يمكن أن يوجد

[1] كمثال لما لا يمكن تفسيره حقا إلا بهذه الكيفية، بعض الوقائع الغريبة في حياة "جاكوب باهم" ((1575-1624 ألماني)).

تعارض إلا عندما تُناط بعض التنظيمات، بفعل ظروف عارضة، بدور هو أيضا عارض إن صح القول، وخارجي بالنسبة للهدف الأساسي للتربية، فهو لا يؤثر فيها بأية كيفية.

ورغم هذا، يمكن أن يظن تبعا لبعض الظواهر- بل هذا الظن حاصل في كثير من الأحيان – أنها توجد تربويات، هي في نفسها، متعارضة في ما بينها؛ لكن هذا الظن خاطئ. ومن السهل فهم لماذا لا يمكن وقوع ذلك التعارض في الحقيقة. وبالفعل، حيث لا وجود مبدئيا إلا لملّة واحدة تفرع منها كل شكل تراثي شرعي أصيل، فلا يمكن أيضا أن توجد سوى تربية روحية واحدة في جوهرها رغم تنوع أشكالها وتعدد كيفياتها؛ أما عند فقدان "النظامية"، أي عند انعدام الارتباط بمركز تراثي شرعي، فإنّ التربية الحقيقية تكون كذلك مفقودة، وحينئذ لا يمكن في مثل هذه الحالة أن تُستعمل كلمة "تربية روحية" إلا تعسّفيا في غير محلها. ولا نقصد بهذا قط الكلام عن التنظيمات التربوية الزائفة التي تكلمنا عنها سابقا، والتي ما هي في الحقيقة سوى عدم محض؛ وإنّما ثمة أمر آخرذو طابع أكثر جدّية، وهو الذي ينجم منه تحديدا شبه التبرير للتوهم الذي أشرنا إليه؛ فعندما يبدو وجود تعارض بين تربويات، فما ذلك إلاّ لأنّ، خارج التربية الحقيقية، يوجد ما يمكن تسميته بـ "ضدّية التربية الروحية"، بشرط التحديد الدقيق للمعنى الصحيح الذي ينبغي فهمه من مثل هذه العبارة، وضمن أيّ حدود يمكن لأمر أن يعارض حقا التربية الروحية الأصيلة، ولقد شرحنا هذه المسألة بما فيه الكفاية في موقع آخر، بحيث لا حاجة للرجوع إليها هنا بكيفية خاصة[1].

---

(1) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 38.

الباب 11

الفرق بين التنظيمات التربوية والفرق الدينية

قلنا سابقاً أنّ دراسة التنظيمات التربوية، أمر يتميز بالتعقيد، والذي يزيده إشكالا الأخطاء الواقعة حول شأنه في كثير من الأحيان، وهي عموما تدل على جهل يزيد أو ينقص بحقيقة طبيعته؛ ومن بين هذه الأخطاء، يجدر التنبيه في المحل الأول على الخطأ الذي يجعل كلمة "فرق" (sectes) مطبقة على مثل هذه التنظيمات، وهو خطأ أفدح بكثير من مجرّد عدم تلاؤم لفظي. وبالفعل، فعبارة "فرق" هذه مرفوضة في مثل هذه الحالة، لا لكونها غير لائقة فحسب وإنّما أيضا لأنها توحي دائما بالريبة وسوء الظن، وتبدو ناجمة من أعداء التربية الروحية، مع أنّ من الممكن استعمالها من طرف من ليس لديهم نية معادية لها تخصيصا، ولم يستعملوها إلا تقليداً أو بحكم العادة، كما يوجد من ينعت بـ"الوثنية" (paganisme) مذاهب العصر القديم، ولا يخطر بباله أنّ هذه الكلمة في أصلها استُعملت للشتم المهين[1]. وفي الحقيقة، يوجد هنا خلط خطير بين أمور مختلفة في نمطها تماما؛ ويبدو أنّ الذين ابتدعوا هذا الخلط أو يصرون على الاستمرار فيه، لا يفعلون هذا دائماً من دون قصد مُبيّت، حيث أنه يصدر بالخصوص من أعداء علم الباطن أو التصوف، أو من المنكرين له في العالم المسيحي وحتى أحيانا في العالم الإسلامي[2]؛ وهم بذلك التشبيه الخاطئ ((أي تشبيه الطرق الصوفية بالفرق الدينية)) يريدون رميه بالحطّة المرتبطة بـ"الفرق" بحصر المعنى، أي في الجملة وسمه بـ"الهرطقات البدعية" بالمعنى الديني تخصيصا[3].

---

(1) "فابردوليفي" ((1768-1825)) محق تماما عندما يقول حول هذا الموضوع في مصنفه "سبر الأبيات الذهبية لفيثاغورس": "كلمة "بايان" (أي وثني) هي لفظة شتم وإهانة، مشتقة من اللاتينية "باغانوس" التي تعني اللفظ الغليظ، والبدوي. وعندما تمّ نهائياً انتصار المسيحية على الوثنية اليونانية والرومانية، وبأمر من الإمبراطور "تيودوز" حُطمت في المدن آخر الهياكل المخصّصة لآلهة الأمم، استمرت شعوب البادية لمدة طويلة متشبثة بالديانة السابقة، فأطلق على من قلّدهم اسم "باغاني". وهذه التسمية، التي كانت ملائمة، في القرن الخامس الميلادي، لليونانيين والرومان الرافضين للخضوع للدّين المهيمن في الإمبراطورية، هي تسمية خاطئة وناشزة عندما يمتد تطبيقها على شعوب أخرى وفي عهود أخرى."

(2) الكلمة العربية المناسبة للكلمة الفرنسية "ساكت" هي "فرقة"، التي تعبر أيضا بحصر المعنى عن مفهوم "التقسيم".

(3) رغم أنّ الحاصل دائما هو خلط بين الميدانين الباطني والظاهري، فهنا يوجد فارق كبير مع التشبيه الخاطئ لعلم الباطن بالميستيسيزم الذي تكلمنا عنه في بداية هذا الكتاب؛ وذلك لأن هذا التشبيه الذي يبدو تاريخيا أكثر حداثة، يسعى=

والحال، أنه إذا كان المقصود هو العلم الباطن والتربية الروحية العرفانية فالأمر لا يتعلق بالجانب الظاهري للدين، وإنّما يتعلق بالمعرفة الخالصة و بـ"العلم المقدس" (الذي ليس هو حكرا على الجانب الظاهري للدّين بتاتا، كما يبدو من الاعتقاد الخاطئ للبعض)[1]؛ وهذا "العلم المقدس" هو حقا بالأساس في جوهره علم، حتى إن كان بمعنى يختلف جدا عن المعنى الذي يعطيه المحدثون لهذه الكلمة، وهم الذين لم يبق لديهم سوى معرفة العلم الظاهري العمومي، المجرّد من كل قيمة في وجهة النظر التراثية، والناشئ بقدر يزيد أو ينقص من تشويه لمفهوم العلم نفسه، وهو ما شرحناه مرات كثيرة. لكن هذا العلم الباطني له بلا شك علاقات مع الجانب الظاهري للدّين أكثر من غيره من الأمور الخارجية، ولو بالاقتصار على الطابع التراثي المشترك بينهما بحصر المعنى؛ بل يمكن في بعض الحالات كما ذكرناه سابقا، أن يأخذ قاعدته ونقطة انطلاقه من شكل ديني معيّن؛ إلاّ أنّه على أي حال يرجع إلى مجال يختلف عن الجانب الظاهري للدين، وبالتالي لا يمكن أن يكون ضداً له، ولا أن يزاحمه وينافسه. وفضلا على ذلك، فهذا ناتج أيضاً عن كون المقصود هنا، بحكم تعريف علم الباطن نفسه، هو طراز من المعرفة مخصوص بصفوة، بينما الجانب الظاهري للدّين، بحكم تعريفه أيضاً، هو بالعكس متوجّه على الجميع بلا تمييز (ويصحّ هذا على كل تراث روحي حتى إن لم يكتس هذا الشكل الديني تخصيصا)؛ فالتربية الروحية العرفانية الباطنية بالمعنى الصحيح للكلمة، تستلزم "مؤهلات" خاصة، وبالتالي لا يمكن أن تكون في مستوى الجانب "الظاهري العام للدّين"[2]. وبفحص الأمور في صميمها، يتّبين أن افتراض إمكانية تنافس تنظيم تربوي روحي مع تنظيم ديني هو افتراض باطل، لأنّه يتضرّر من ذلك بحكم طابعه "المغلق" وانتقائه المحدود للمنخرطين فيه[3]، وليس ذلك التنافس من دوره ولا هو هدف له.

=بالأحرى إلى "إلحاق" علم الباطن بالميستيسيزم بدلا من الحطّ من شانه، وهذا تصرف أكثر براعة، ويوحي بأنّ البعض انتهى إلى التنبّه إلى عدم جدوى موقف الرفض الفظ والإنكار البسيط المطلق لعلم الباطن.

(1) يوجد من يذهب بعيدا في هذا الاتجاه إلى حدّ زعم أن لا وجود لـ "علم مقدس" سوى علم اللاهوت.

(2) يمكن الاعتراض على هذا بوجود "مؤهلات" تشترطها الرسامة الدينية، كما ذكرناه سابقا؛ لكن في هذه الحالة، المقصود لا يعدو أهلية لممارسة بعض الوظائف الدينية الخاصة، بينما الشأن في حالة الأخرى، يختلف تماما، حيث "المؤهلات" ليست ضرورية لممارسة وظيفة داخل تنظيم تربوي فحسب، وإنّما هي لتلقي التربية الروحية نفسها.

(3) في المقابل، من صالح التنظيم التربوي أن يحافظ على انخراط عدد محدود من الأفراد بقدر الإمكان، لأنّ التوسع الكبير لهذا الميدان هو عموما أحد الأسباب الأولى لنوع من الانحطاط كما سنشرحه لاحقا.

ثمّ ننبّه أنّ كلمة "فرقة" تعني بالضرورة، بمقتضى نفس اشتقاقها، انفصال أو تقسيم؛ وبالفعل، فإنّ "الفرق" فروع منشقة ضمن ديانة بسبب اختلافات بين أتباعها عمقها يزيد أو ينقص؛ وبالتالي فـ "الفِرق" تُمثل حتما كثرة[1]، ووجودها يستلزم ابتعادا عن المبدأ، بينما علم الباطن بالعكس من طبيعته نفسها، هو أقرب إلى المبدأ من الجانب الظاهري للدين حتى إذا كان خاليا من كل انحراف، وبه تتحد فعلا كل المذاهب التراثية، من وراء اختلافاتها؛ وهي اختلافات ضرورية لأشكالها الخارجية في إطارها الخاص؛ وفي هذه الوجهة من النظر، ليست التنظيمات التربوية "فرقا" أصلا، وإنّما هي عكسها بالضبط.

وزيادة على هذا، فـ "الفِرق" والنحل البدعية، تبدو دائما كأنّها متفرعة من ديانة معيّنة، إذ هي ناشئة منها، فهي لها،إن صحّ القول، كالفروع المنحرفة. أما علم الباطن فبالعكس، لا يمكن بتاتا أن يكون منشقاً من الجانب الظاهري للدين؛ وحتى عندما يأخذه كقاعدة تكون وسيلة للتعبير وللتحقق، فهو لا يفعل سوى ربطه فعليا بمبدئه؛ فعلم الباطن في الحقيقة يمثل بالنسبة لذلك الجانب الظاهري التراث الروحي العرفاني الأصلي الأول الذي سبق كل الأشكال الخارجية الخاصة، سواء منها الدينية أو غيرها؛ فلا يمكن للداخلي أن ينشأ من الخارجي، كما لا ينشأ المركز من المحيط، ولا الأعلى من الأدنى، ولا الروح من الجسد؛ والفعاليات المشرفة على التنظيمات التراثية لها على الدوام اتجاه نازل ولا تصعد أبداً، كما أنّ النهر لا يصعد نحو منبعه، وادّعاء أنّ التربية العرفانية يمكن أن تصدر من الجانب الخارجي للدين فضلا عن صدورها من "فرقة"، هو قلب لجميع العلاقات السوية الناتجة عن طبيعة الأشياء نفسها[2]؛ والعلم الباطني هو حقا بالنسبة للجانب الظاهري من الدّين، كالروح بالنسبة للجسد؛ وعندما يفقد الدّين كل نقطة التقاء معه[3] لا يبقى من الدّين سوى

[1] هذا يبيّن الخطأ الجذري لمفاهيم الذين يتكلمون عن "الفرقة" بالمفرد ((وبتكبير الحرف الأول من الكلمة الفرنسية))، أي كنوع من "الكيان" الذي تجسّد فيه مخيّلتهم ما يثير شعور الكراهية عندهم، مثلما هو واقع بكثرة لاسيما عند الكتاب المعادين للماسونية؛ ونكرّر مرة أخرى في هذا السياق أنّ ظاهرة فقدان الكلمات لمعناها السوي فقدا تاما هو إحدى سمات الفوضى الفكرية لعصرنا.

[2] ويوجد خطأ مماثل، لكنه أفدح، وهو الذي يرتكبه الذين يريدون استخلاصهم التربية الروحية العرفانية من ميدان أكثر سطحية مما سبق ذكره، كاستخلاصها من إحدى الفلسفات مثلا؛ فعالم التربية الروحية يمارس تأثيره "الغيبي" على العالم الخارجي بكيفية مباشرة، أو غير مباشرة، وفي المقابل لا يمكن بتاتا لهذا الأخير أن يؤثر عليه، إلا في الحالة غير الطبيعية عندما يحصل انحطاط خطير لبعض التنظيمات.

[3] عندما نقول "نقطة التقاء" ينبغي التنبه إلى أنّ هذا يستلزم وجود حدّ برزخي مشترك بين الميدانين، بواسطته يقع التواصل، لكن لا ينجر عنه أيّ خلط بينهما.

"حرفا مّيتاً" وشكلا غير مفهوم، لأنّ باعث الحياة فيه هو الاتصال الفعلي بالمركز الروحي للعالم، الذي لا يمكن قيامه واستمراره بوعي إلا بواسطة علم الباطن، وحضور تنظيم تربوي حقيقي سوى نظامي.

والآن علينا أن نشرح كيف أمكن ظهور اللُبس الذي نريد إزاحته، بحيث بدا كأنه مبرّرا وبالتالي مقبولا عند عدد كبير من الذين لا ينظرون إلى الأمور إلا من خارج، فنقول: في بعض الحالات يبدو أنّ فِرقاً دينية نشأت بفعل نشر غير متبصّر لشذرات من علم الباطن الذي لم يعد مفهوماً بمقدار يزيد أو ينقص؛ لكن علم الباطن نفسه لا يمكن بتاتا أن يُحمل تبعة هذا النمط من "النشر العمومي"، أو "الابتذال" المناقض لجوهره ذاته، والذي لم يكن أبدا ليحصل إلا على حساب نقاء منهاجه. ولم يقع مثل هذا إلا لأنّ الذين تلقوا مثل تلك التعاليم قد فهموها بكيفية غير سليمة، بسبب عدم التحضير أو ربما حتى بسبب عدم "الأهلية"، فأضفوا عليها طابعاً دينياً ظاهرياً شوّهتها تماما؛ أو لا ينجم الخطأ دائما من انعدام في الفهم أو من تحريف للحقيقة؟ ولكي نأخذ مثالا على هذا في تاريخ العصر الوسيط، فقد كانت هذه الحالة على الأرجح هي حالة فرقة "الألبيجوا" (("Albigeois": هي فرقة دينية ظهرت في القرن 12 ميلادي في وسط فرنسا، وأمر البابا سنة 1209 بالقضاء عليها، وانقرضت بعد انكسارها النهائي سنة 1244. ومثل تلك الفرق في العالم الإسلامي: الفرق الباطنية والإسماعيلية والحشاشون والنصيرية والدروز والبابية والبهائية))؛ لكن إذا كان هؤلاء من "المبتدعة"، فإنّ "دانتيه" و"أوفياء الحب" لم يكونوا كذلك أصلاً، لالتزامهم الصارم بالوقوف على أرضية التربية الروحية[1]؛ وهذا المثال يمكن أيضا أن يساعد على فهم الفارق الأساسي القائم بين "الفرق" والتنظيمات التربوية. ونضيف أنه إذا أمكن لبعض "الفرق" أن تنشأ هكذا بفعل تحريف لتعليم تربوي، فهذا يفترض طبعا أنّ وجود هذا التعليم قد سبق وجود التحريف، وأنّه غير مرتبط بتلك "الفرق" المذكورة؛ وهكذا يبدو الرأي المعاكس غير مبرر أصلاً، لا تاريخيا ولا منطقيا.

وبقي سؤال، علينا أيضاً أن نفحصه، وهو: كيف ولماذا أمكن أحيانا وقوع مثل تلك الانحرافات؟ والجواب عنه قد يجرنا إلى ما هو بعيد جدا، لأنّه ينبغي حينئذ طبعاً الفحص الدقيق لكل حالة على حدة حتى تكون الإجابة تامة؛ والذي يمكن قوله بصفة عامة هوأولا: من الجانب

---

(1) حول هذا الموضوع ينظر كتابنا "باطنية دانتيه"، خصوصا الصفحات: 3-7 و 27-28.

الأكثر سطحية يبدو من المستحيل تقريبا، مهما كانت الاحتياطات المتخذة، المنع التام لكل إفشاء؛ وإذا كان هذا الإفشاء يتعلق على أيّ حال بأمور جزئية غير مكتملة (لأنّه لا يمكن في الجملة إلا أن تعود إلى ما هو أسهل تناولا نسبيا)، فإنّ التشويهات المنجرة عنه تكون أكثر حدة. وفي وجهة من النظر أعمق، ربّما يمكن أيضاً القول بأنّ مثل هذه الأمور لا بُد من وقوعها عند حدوث بعض الأوضاع، كوسيلة ينبغي أن تؤثر على مجرى الأحداث. فـ"للفرق" أيضا دور تلعبه في تاريخ البشرية، حتى إن كان دوراً دونيا؛ ولا ننسى أنّ كل اختلال ظاهري هو في الحقيقة عنصر من النظام الشامل للعالم. وصراعات العالم الخارجي تفقد بالتأكيد الكثير من أهميتها عندما يُنظر إليها في الوجهة التي تتصالح فيها كل المتعارضات التي تثيرها؛ وهذا هو الحال عندما يتم الالتزام بالوقوف في وجهة نظر باطنية وتربوية عرفانية؛ لكن، لهذا السبب بالتحديد، لا يمكن بأيّ كيفية أن يكون للتنظيمات التربوية دور في التدخل في تلك الصراعات، أو كما يقال في العموم "انحياز" إلى جهة معينة منها، بينما "الفرق" بالعكس، تجد نفسها منجرة فيها حتما بحكم نفس طبيعتها، بل في الصميم ربّما هذا هو سبب وجودها.

الباب 12

الفرق بين تنظيمات التربية الروحية والجمعيات السرّية

حول طبيعة تنظيمات التربية الروحية، يوجد خطأ آخر كثيرا ما يتكرر "وقوعه"، وينبغي أن يأخذ الوقوف معه وقتاً أكثر من الوقت الذي أخذناه في بيان خطأ تشبيهها بـ"الفرق" الدينية، لأنه يرجع إلى نقطة تبدو متميّزة بصعوبة الفهم عند أغلب المعاصرين، لكننا نعتبرها أساسية تماما؛ وهي أنّ هذه التنظيمات تختلف كلية، بمقتضى نفس طبيعتها، عن كل ما يُسمى في أيامنا بـ"جمعيات" أو "رابطات"، لها سمات خارجية يمكن أن لا توجد أصلاً في تلك التنظيمات التربوية؛ وحتى في حالة حدوثها فيها أحيانا، تبقى دوماً سمات عارضة، بل ينبغي اعتبارها، كما بيّناه منذ البداية، كنتيجة لنوع من الانحطاط، أو إن شئنا، لنوع من "العدوى" لأنّها تمثل اقتباسا وتبنيا لأشكال عمومية (أي تختصّ بالعوام)، أو ظاهرية خارجية على أيّ حال، ولا تمت بصلة مع الهدف الحقيقي لتلك التنظيمات. وبالتالي فمن الخطإ الفادح ما يفعل عادة من المطابقة بين "التنظيمات التربوية" و"الجمعيات السرية"؛ وفي البداية، من البديهي أنّ العبارتين لا يمكن بتاتا اعتبارهما كمترادفتين من حيث تطبيقهما، لأنّها لوجود أصناف عديدة للجمعيات السرية في الواقع.وبالتأكيد ليس للكثير منها أيّ سمة للتربية الروحية، فبالإمكان أن تنشأ من مجرد مبادرة فردية ولهدف معيّن ما؛ وسنعود لاحقاً إلى هذه النقطة. ومن جانب آخر، وهو بلا شك الجانب الذي ينجم عنه السبب الرئيسي للخطأ المذكور، عندما يأخذ تنظيم تربوي شكل جمعية بصفة عرضية كما ذكرناه، فإنّها حتما تكون سرّية، بالمعنى الذي يُعطي لكلمة "سرّ" في مثل هذه الحالة على الأقل، وهو المعنى الذي في أكثر الأحيان لا يُعتنى بتمييزه بالدقة الكافية عن المعاني الأخرى المحتملة.

وبالفعل، ينبغي القول أنّ الظاهر في الاستعمال الجاري لعبارة "جمعيات سرّية" هو ربطها بالعديد من الدلالات المتباينة التي لا تبدو بالضرورة ذات صلة في ما بينها؛ ومن هنا جاء اختلاف الآراء عندما يكون المقصود معرفة إذا كانت هذه التسمية تنطبق حقا على هذه أو تلك من الحالات الخاصة. فالبعض يجعلها مقتصرة على الجمعيات "المغلقة" فقط، أو التي لا تحتفظ بالسرّية إلا بالنسبة لأشكال معيّنة تبنّتها، سواء منها الشعائرية أو غيرها، وتتعلق ببعض كيفيات التعارف المخصوصة بأعضائها، أو أمور أخرى من هذا النمط؛ والمنخرطون في تلك الجمعيات المذكورة أولا سيعترضون

طبعا على هؤلاء الأخيرين عندما يُضفون نعت السرية على جمعية لا يمكن فعليا أن تدخل ضمن تعريفهم الخاص. ونقول يعترضون لأنّ النقاشات من هذا النمط ليس لها أصلاً طابع نزيه تماما في أغلب الأحيان. وعندما يأتي خصوم جمعية ما، مصرّح بهم بقدر يزيد أو ينقص، وينعتونها بالسرّية، خطأ أو صوابا، فنيّتهم الواضحة هي المشاكسة والشتم بحدّة يتفاوت مقدارها، كأنّ السرّ بالنسبة إليهم لا يمكن أن تكون له سوى دوافع "مُشينة"، بل يمكن أحيانا أن يُلمّحوا إلى نوع من التهديد الذي لا يكاد يخفى، لأن مثل تلك الجمعية المقصودة لها في نظرهم طابع "غير شرعي"؛ ولا حاجة لقول أنّ تلك المناقشات تدور دائما حول الميدان "الاجتماعي"، إنْ لم يكن الميدان "السياسي" تحديدا. وفي مثل هذه الأوضاع، من الجلي أنّ أعضاء أو أنصار الجمعية المتهمة سيجتهدون في بيان أنّ نعت "السرّية" لا يمكن حقا أن يُطبّق عليها، ولهذا السبب لا يريدون سوى قبول التعريف الأكثر انحصارا، وهو طبعا الذي لا يصح تطبيقها عليها. وبصفة عامة تماما، يمكن القول أنّ أغلب المنازعات لا سبب لها سوى عدم التفاهم حول معنى الألفاظ المستعملة؛ لكن عندما تتدخل مصالح ما في اللعبة من وراء هذا التباين في استعمال الكلمات، كما هو حاصل هنا في مثل هذه الحالة، فمن الراجح جدا أن يستمرّ النقاش من غير تحديد ومن دون أن يصل الخصوم أبدا إلى تفاهم.

وعلى أيّ حال، فإنّ الحوادث العارضة المتدخّلة هنا هي بالتأكيد بعيدة جدا عن مجال التربية الروحية، وهو وحده الذي يهمّنا هنا. وإن بدا لنا لزوم قول هذه الكلمات هنا، فما هذا إلا لتمهيد الأرضية إن صحّ التعبير، وأيضاً لأنّ هذا يكفي لبيان أنّ جميع النزاعات المتعلقة بالجمعيات السرية أو التي تُدعى بهذه التسمية لا تعني تنظيمات التربية الروحية، أو على أيّ حال لا يتعلق الأمر بالطابع الروحي التي هي عليه، لأنّ هذا مستحيل لأسباب أعمق يسهل فهمها بمتابعة بقية عرضنا هذا.

وبوقوفنا خارج تلك المناقشات تماما، ومن وجهة نظر لا يمكن أن تكون سوى وجهة معرفة نزيهة من كل الوجوه، يمكن أن نقول ما يلي: سواء ظهر التنظيم أو لم يظهر في أشكال خاصة وخارجية تماما، تسمح بتعريف كونه تنظيما، فإنّ بالإمكان نعته بالسرّي، بالمعنى الأوسع لهذا النعت، ومن دون ربطه بأدنى قصد سالب[1]، إذا كان هذا التنظيم حائزاً على سرّ، من أيّ نوع كان، سواء كان بهذا الوصف بحكم ما هي عليه الأمور حقيقة، أو فقط بمقتضى اصطلاح مصطنع

---

(1) الواقع أنّ القصد السالب المرتبط عموما بوصف "السرية" هذا، ناشئ تخصيصا من تلك السمة المميزة للعقلية الحديثة، والتي عرّفناها في موقع آخر بـ"كراهية السرّ" في جميع أشكالها (ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب 12).

وضوحه يزيد أو ينقص. هذا التعريف، في تقديرنا، هو من الوسع بحيث يشمل كل الحالات الممكنة، بدءا من التنظيمات الأبعد عن كل ظهور خارجي، وانتهاء بمجرد جمعيات ذات أهداف ما، سياسية أو غيرها، وليس لها، كما سبق ذكره، أية علاقة بالتربية الروحية، بل ولا أية صلة بالتراث الروحي. إذن، ضمن الميدان الذي يشمله هذا التعريف، وبالاعتماد قدر الإمكان على نفس هذه الألفاظ، ينبغي القيام بالتمييزات الضرورية، وهذا بكيفية مزدوجة، أي التمييز بين التنظيمات التي هي جمعيات والأخرى التي ليست بجمعيات، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية التمييز بين التي لها طابع تربوي روحي والأخرى المجردة من هذا الطابع؛ ذلك لأنّ هذين التمييزين لا يمكن أن يتطابقا بالضبط بفعل "العدوى" التي أشرنا إليها؛ ولقد كان بالإمكان تطابقهما لو لم تؤدي الحوادث التاريخية العارضة، في بعض الحالات، إلى ولوج أشكال خارجية خاصة بالعوام داخل تنظيمات ذات طبيعة تربوية بلا مراء من حيث أصلها ومن حيث هدفها الأساسي.

ولا داعي للإلحاح طويلا على الأولى من النقطتين المشار إليهما، لأنّ ما من أحد إلا ويعرف إجمالا ما تعني دلالة كلمة "جمعية"؛ فهي تجمُّع له قانون أساسي، ولوائح تنظيمية، واجتماعات محددة الزمان والمكان، أعضاؤها مسجلون في قوائم، ولها محل للمحفوظات، وتقارير لاجتماعاتها وغيرها من الوثائق المكتوبة، أي باختصار: هي محاطة بطاقم خارجي تزداد ضخامته أو تنقص[1] [2]. ونكرر بأنّ هذا كله عديم الفائدة تماما بالنسبة لتنظيم تربوي روحي، إذ لا حاجة له بالمظاهر الخارجية سوى جملة من الشعائر والرموز، ينبغي تبلغيها شفهيا بكيفية سويّة، مثلها مثل التعليم التربوي الذي يصاحبها ويفسّرها. وفي هذا الصّدد، نُذكر أيضاً أنّه حتى إن اتفق أحيانا تسجيلها كتابيا، فلا يكون هذا أبداً إلا كمجرد "مذكرة" فقط؛ وهذا لا يُعْفي في أيّ حالة بتاتا من التبليغ الشفاهي المباشر، الذي وحده يسمح بتوصيل فعالية روحية؛ وهذا هو السّبب الأساسي لوجود كل تنظيم تربوي. والعامي الذي يعرف كل الشعائر لأنّه اطلع على وصفها في الكتب لا يكون بهذا سالكا أصلا، لأنّ من البديهي أنّ اطلاعه هذا لا يُمكنّه بأي كيفية من تلقيّ الفعالية الروحية المرتبطة بتلك الشعائر.

وكتبعة مباشرة عن هذا الذي ذكرناه، يتبيّن أنّ ما دام التنظيم التربوي لم يأخذ الشكل الحادث العارض لجمعية بكل مظاهرها الخارجية، فإنّه "يتعذّر رصده" إن صحّ القول على عالم العوام

---

(1) لا ننسى هنا تسجيل الجانب "المالي" اللازم لهذا الطاقم، لأنّ ممّا لا يغيب على أحد أنّ مسالة "الإسهامات المالية" تأخذ أهمية بالغة في جميع هذه الجمعيات، بما فيها التنظيمات التربوية الغربية التي اتخذت في شكلها الخارجي شكل جمعيات.

الخارجي؛ وبلا عناء، يمكن فهم أنّ مثل هذا التنظيم لا يترك أيّ أثر يكون في متناول بحوث وتقصّيات المؤرخين العاديين الذين يتميّز منهاجهم أساسيا بعدم الاعتماد على شيء سوى الوثائق المكتوبة وحدها، وهي التي لا وجود لها في مثل هذه الحالة. وفي المقابل، ما من جمعية، مهما كانت سرّيتها، إلا وتطفو منها "مظاهر خارجية" تكون حتما في متناول بحوث العوام؛ وبالإمكان دائما أن يتوصلوا بوساطتها إلى التعرف عليها بمقدارما؛ حتى إن عجزوا عن سبر عمق طبيعتها. وهذا التقييد يتعلق طبعا بالتنظيمات التربوية التي أخذت مثل ذلك الشكل، أو التي انحطت إلى جمعيات بفعل الأوضاع والوسط الذي تقع فيه؛ ونضيف أنّ هذه الظاهرة لم تحصل أبداً بجلاء إلا في العالم الغربي الحديث، حيث تطول كل ما تبقّى من تنظيمات يمكنها أن تدّعي لنفسها طابعا تربويا أصيلا، رغم أنّ هذا الطابع، في وضعها الراهن أمسى مجهولاً أو غير مفهوم عند أغلب المنخرطين فيها أنفسهم كما هو مشهود في أغلب الأحيان. ولا نريد البحث هنا عن أسباب هذا الانعدام في الفهم، التي هي متنوعة ومتعددة، وأكثرها يعود إلى الطبيعة الخاصة بالعقلية الحديثة؛ ونكتفي بالإشارة إلى أنّ هذا الشكل من الجمعيات يمكن بالتأكيد أن يكون هو أيضاً أحد تلك الأسباب، لأنّ ما هو خارجي عنها أخذ فيها أهمية أكثر من اللازم بالنسبة لقيمته الحقيقية؛ وبالتالي يؤول الحال إلى احتجاب الجوهري الأساسي احتجابا تاما بالعارض الحادث؛ وزيادة على هذا، يمكن للتشابهات الظاهرية مع جمعيات العوام أن تحدث شتّى الأخطاء حول الطبيعة الحقيقية لهذه التنظيمات.

ولا نعطي من هذه الأخطاء إلا مثالاً واحداً له صلة مباشرة مع صميم موضوعنا: فعندما يكون الشأن متعلقاً بجمعية عامّية، يمكن الخروج منها مثلما حصل الدخول فيها، وبكل بساطة يعود الخارج منها كما كان عليه قبل دخولها من دون أيّ تغيّر؛ ويكفي أن يستقيل أو أن يُنحّى لكي تنقطع كل علاقة له معها، وهي علاقة خارجية تماما لا تستلزم أي تحول عميق للشخص. وأما في حالة الانخراط في تنظيم تربوي مهما كان، فالأمر بالعكس، إذ بمجرّد قبولها له، لا يمكن له أبدا، بأيّ كيفية كانت، أن ينقطع عن الارتباط بها، لأنّ الانخراط في التربية الروحية، من كونها تتضمن بالأساس تبليغ فعالية روحية، تُعطى بالضرورة مرة واحدة نهائيا وتتميز بطابع لا يمكن أن ينمحي بحصر المعنى؛ وهذا شأن "باطني داخلي" من مستوى لا يمكن بتاتا لأيّ إجراء إداري أن يمسّه؛ وفي المقابل حيثما كان لجمعية وجود، فثمة حتما إجراءات إدارية، ويمكن وقوع استقالات وإقصاءات ينقطع بها حسب الظواهر الانتماء إلى الجمعية المعتبرة؛ وهنا يظهر مباشرة الالتباس الناتج في الحالة التي لا تمثل فيها هذه الأخيرة في الجملة سوى "الغطاء الخارجي" لتنظيم تربوي. وبالتالي ينبغي حينئذ

القيام بكل دقة بالتمييز داخل هذه العلاقة بين الجمعية والتنظيم التربوي كما هو عليه؛ وتطبيق هذا التمييز لا تعوقه في الحقيقة صعوبات كثيرة كما قد يبدو لأول وهلة، حيث أنّ الجمعية المذكورة، كما سبق قوله، ما هي إلا مجرد هيئة عارضة حادثة و "مُضافة"، بينما التنظيم التربوي في ذاته وفي كل ما يشكّل جوهره يبقى على الدوام مستقلا تماما.

وهذه الاعتبارات تجرّنا منطقيا إلى تبعة أخرى، وهي أنّ الجمعية، حتى إذا كانت سرّية، يمكن دائماً أن تكون معرّضة لاعتداءات واردة من الخارج لأنّ في تركيبتها توجد عناصر تقع - إذا صحّ القول - في نفس مستوى تلك الاعتداءات؛ وبالتالي يمكن بالخصوص حلّها بحكم من سلطة سياسية؛ وفي المقابل، فإنّ التنظيم التربوي، بمقتضى نفس طبيعته، ينفلت عن مثل تلك العوارض، ولا تستطيع أي قوة خارجية أن تلغيه؛ ومن حيث هذا الاعتبار أيضا يمكن القول عنه بحق أنّه "يتعذّر الإمساك به". وبالفعل، فحيث أنّ نوعية أعضائه والصفة التي هم عليها لا يمكن أبداً نزعهما منهم ولا فقدانهما، فهو يحتفظ بوجود فعلي ما دام واحد منهم باق على قيد الحياة، ولا يغيب إلا بموت آخر عضو منهم؛ لكن هذا الاحتمال نفسه يفترض أنّ الممثلين للتنظيم المأذونين قرروا التخلي عن التكفل بمواصلة التبليغ الذي هم مأتمنون عليه، وذلك لأسباب لا يقدّرها سواهم؛ وبالتالي فالسبب الوحيد الممكن لإلغاء التنظيم، أو بالأحرى لانطفائه، يوجد داخل التنظيم نفسه.

وأخيراً، ما من تنظيم تربوي إلا و "يتعذّر الإمساك به" من حيث سرّه لأنّ هذا السرّ، بحكم نفس طبيعته لا بمقتضى اصطلاح ما، يستحيل القبض عليه، وبالتالي يستحيل على العوام على أيّ حالة، الولوج فيه، لأنّ افتراض الاستحواذ عليه من طرفهم يستلزم في حد ذاته تناقضا، إذ أنّ السر الباطني الحقيقي ليس سوى تحققا "يتعذّر تبليغه والاطلاع عليه"، والتربية الروحية وحدها هي التي يمكن أن تفضي إلى معرفته. غير أنّ هذه النقطة ترجع بالأحرى إلى الثاني من التمييزين المشار إليهما آنفا، أي التمييز بين التنظيمات التربوية والجمعيات السرية التي ليس لها هذا الطابع؛ وإمكانية القيام بهذا التمييز ينبغي أن تكون يسيرة جدا حسبما يبدو عند النظر إلى فارق الهدف الذي يرمي إليه هؤلاء وهؤلاء؛ غير أنّ المسألة، في الواقع، أكثر تعقيداً ممّا يبدو لأول وهلة. ورغم هذا، فثمة حالة لا تثير أي شك حولها؛ وذلك عندما نجد تجمعا مُشكلاً لغايات ما، وأصله معروف تماما، كما تُعرف أسماء الأفراد الذين أنشؤوه برّمته، وبالتالي هو مجرّد من كل ارتباط تراثي، فمن المؤكّد حينئذ أن لا علاقة إطلاقا له بأيّ تربية روحية مهما كانت مزاعمه. ووجود بعض الأشكال الشعائرية في بعض هذه التجمعات لا يغيّر شيئا، لأنّ هذه الأشكال المستعارة من شعائر التنظيمات التربوية أو التي

تحاكيها ما هي حينئذ سوى مجرّد محاكاة ساخرة خالية من كل قيمة حقيقية. ومن جانب آخر، لا ينطبق هذا على الجمعيات التي تقتصر غاياتها على أهداف سياسية فقط، أو بصفة أعم 'اجتماعية' بأيّ معنى يُعطى إلى هذه الكلمة، وإنّما يشمل أيضا كل التشكيلات الحديثة التي سمّيناها بـ 'التربويات الزائفة' بما فيها تلك التي تدّعي ارتباطا 'مثاليا' مبهما مع تراث ما.

وفي المقابل يمكن أن يحصل شك عندما يُمثل أصل التنظيم أمرا ملغزا، ولا يمكن إرجاعه إلى أفراد معيّنين؛ وبالفعل، حتى عندما تكون مظاهره المعروفة خالية بوضوح من أيّ طابع تربوي روحي، فمن الممكن رغم هذا أن يكون ذلك نتيجة انحراف أو انحطاط لم يكن عليه في أصله الأول؛ وهذا الانحراف الذي يمكن أن يكون ناجما بالخصوص بفعل تأثير انشغالات من نمط اجتماعي، يفترض أنّ انعدام فهم الهدف الأول والجوهري قد أمسى عاما عند أعضاء هذا التنظيم، وفقدانه قد يتفاوت زيادة أو نقصا؛ وما تبقى إلى اليوم من تنظيمات تربوية في الغرب، يمثّل في الحالة الراهنة في هذا الصدد مرحلة وُسطى إن صحّ القول. والحالة القصوى في الانحطاط تحصل عندما يستمر الاحتفاظ بالأشكال الشعائرية والرمزية، لكن لا يبقى لأحد أدنى وعي بطابعها التربوي الحقيقي، بحيث لا يبقى اعتبار لها إلا من حيث تطبيقها الثانوي العارض السطحي؛ والمسألة هنا لا تكمن في كون هذا الاعتبار مشروع أم لا، وإنّما الانحطاط يتمثل بحصر المعنى في عدم النظر إلى ما وراء ذلك التطبيق والميدان الذي يرجع إليه بالخصوص والذي تتفاوت سطحيّة زيادة أو نقصا. ومن الواضح في مثل هذه الحالة، أنّ الذين لا ينظرون إلى الأمور إلا من 'خارج' يعجزون عن تمييز ما هو المقصود في الحقيقة، وعن التفريق بين مثل هذه التنظيمات وغيرها التي تكلمنا عنها في المحل الأول، لاسيما عندما تكون قد وصلت بوعي منها على أيّ حال، إلى درجة اعتقاد أن لا هدف لها سوى هدفا مماثلا لذلك الذي اصطنعته تلك الأخرى؛ وينتج عن هذا 'التناغم' بين هذه وتلك وقوع نوع من 'التجانس' يقضي التجاذب وإمكانية التواصل بمقدار يزيد أو ينقص، بل قد ينتهي التجاوب أحيانا إلى التداخل مع بعضها البعض بكيفية يتعذّر حلها.

وحتى يكون لما قلناه فهم أحسن، يجدر الاستناد إلى حالات واضحة؛ وبالتالي نستشهد بمثال تنظيمين يمكن أن يظهرا خارجيا قابلين للمقارنة بينهما، رغم الاختلاف الجلي لأصلهما، بحيث يندرجان على التتالي في الواحد وفي الآخر من التصنيفين اللذين كنّا بصدد التمييز بينهما. هذان التنظيمان هما تنظيم 'مُنوّرُوا بافيير' (('بافيير': منطقة في غرب ألمانيا)) وتنظيم 'الكاربورانيزم' ((جمعية سياسية سرية تشكلت في القرن التاسع عشر في إيطاليا لنصرة الأفكار الليبرالية)). وفيما

يخصّ التنظيم الأول، فالمؤسّسون له معروفون، ومن المعلوم كيف أنشأوا "المنظومة" بمبادرتهم وحدها، من دون أيّ ارتباط بأمر سابق؛ والمدارج المتتالية للرتب وللشعائر عندهم معروفة أيضا، وبعضها لم يتم تطبيقها أصلا ولم توجد إلا على الورق، لأنّ كل شيء وضع مكتوبا منذ البداية وتبعاً لتطور أفكار المؤسسين ولزيادة وضوح معالمها؛ وهذا هو بالذات سبب فشل مخططاتهم التي ترجع طبعا حصريا إلى الميدان الاجتماعي ولا تتجاوزه من أيّ وجهة؛ فلا شك أنّ المقصود هنا لا يعدو عملاً مصطنعاً من طرف بعض الأفراد، وأنّ الأشكال التي تبنّوها لا يمكن أن تشكّل إلا صورة خيالية أو محاكاة ساخرة لمنهاج التربية، إذ أنّ الارتباط بالتراث مفقود، كما أن الهدف الحقيقي للتربية لا يمت بصلة مع انشغالاتهم. وفي المقابل إذا اعتبرنا "الكاربورانيزم"، فمن جانب نلاحظ استحالة تعيين أصل "تاريخي" لهذا الصّنف من التنظيم، ومن جانب آخر تبدو شعائره بوضوح أنّ لها طابع تربية تعتمد على "حرفة" ((وهي في هذه الحالة الحرف المتعلقة بالخشب))، وبالتالي فهي قريبة من الماسونية ومن رابطة الحرفيين القديمة؛ لكن إذا كان المنخرطون في هاتين الأخيرتين قد احتفظوا دائما بنوع من الوعي بطابعهما التربوي، مهما كان منقوصا بفعل ولوج انشغالات من نمط عارض، وتركها تحتل مكانة تكبر أكثر فأكثر، فإنّ الكاربورانيزم يبدو أنّه انساق في النهاية مع الانحطاط إلى أدنى دركه، وإلى حدّ انحصاره في مجرد جمعية للمتآمرين السياسيين المعروف عملهم في تاريخ القرن التاسع عشر ((ومن المحتمل أن يُستثنى من هذا الانعدام العام في الفهم عدد قليل من الأعضاء من دون أن يظهر ذلك عليهم، وقد لا يكونوا بالضرورة هم الرؤساء الظاهرون؛ لكن التأكيد التام على وجودهم الفعلي غير ممكن)) [1]. وقد اختلط حينئذ أتباع "الكاربورانيزم" مع تجمعات أخرى حديثة التأسيس لم تكن لها أيّ علاقة مع التربية الروحية، بينما الكثير منهم، من جانب آخر، كانوا في نفس الوقت منخرطين في الماسونية؛ ويمكن تفسير هذا الانخراط المزدوج بتجانس التنظيمين وبنوع من انحطاط الماسونية نفسها، حاصل في نفس الاتجاه، رغم كونه أقلّ حدة من انحطاط الكاربورانيزم. أمّا "منوّروا بافيير" فقد كان لعلاقتهم مع الماسونية طابعا آخر يختلف تماما؛ فالمنضمّون إليها منهم لم يفعلوا ذلك إلا بقصد مبيّت وهو الهيمنة عليها وتسخيرها كأداة لتحقيق مآربهم الخاصة، وقد فشلوا في ذلك كما فشلوا في غيره؛ وعرضا نقول بأنّنا نرى من هنا كم هم بعيدون عن الحقيقة أولئك الذين يزعمون أنّ هؤلاء "المنوّرون" أنفسهم يشكلون تنظيما "ماسونيا". ونضيف أيضا أنّ هذه التسمية، أي "المنورون"،

[1] لا يمكن لومهم على مثل هذا الموقف عندما يتفاقم انعدام الفهم إلى حدٍّ يستحيل فيه عمليا مقاومته.

تُسبب التباسا، فلا ينبغي بتاتا أن توحي بالوهم في شأنهم، فأصحابها لا يريدون بها إلا المفهوم "العقلاني" البحت؛ ولا ننسى أنّه كان لكلمة "الأنوار" في ألمانيا خلال القرن الثامن عشر دلالة مكافئة تقريبا لكلمة "فلسفة" في فرنسا؛ وبالتالي ((فعن تلك "الأنوار" المزعومة)) لا يمكن تصوّر ما هو أكثر سطحية وعاميّة، بل حتى ما هو أكثر ضدّية لكل روح تربوية عرفانية، أو حتى مجرّد روح تراثية.

وفي سياق هذه الملاحظة الأخيرة، نفتح أيضا القوس التالي: إذا اتفق تسرّب أفكار "فلسفية" و "عقلانية" تزيد حدّتها أو تنقص، داخل تنظيم تربوي روحي، فلا ينبغي أن يُرى هنا سوى أثر لخطأ فردي (أو جماعي) لأعضائها ناجم عن عجزهم في فهم طبيعتها الحقيقية، وبالتالي فقدانهم للمناعة ضد "عدوى" عالم العوام الخارجي؛ وهذا الخطأ لا يمسّ طبعا بتاتا مبدأ التنظيم نفسه، لكنه أحد أعراض ذلك الانحطاط الحاصل الذي ذكرناه، والتي تتفاوت درجته زيادة أو نقصا. ونفس الشيء نقوله عن مذاهب "العواطفية" و "الاخلاقية" بجميع أشكالها، وهي بمقتضى نفس طبيعتها لا تقل عمومية وسطحية؛ زيادة على أنّ ذلك كله له عموما ارتباط وثيق بمقدار يزيد أو ينقص بهيمنة الانشغالات الاجتماعية؛ لكن عندما تأخذ هذه الانشغالات شكلا "سياسياً" تخصيصا، بالمعنى الأضيق للكلمة، فإنّ الانحطاط يوشك أن يمسي تقريبا كالداء العضال الذي يتعذّر علاجه. ومن أغرب الظواهر من هذا النمط، تغلغل الأفكار "الديمقراطية" في التنظيمات التربوية الغربية (ونفكّر هنا طبعا بالخصوص في الماسونية أو بعض فروعها على أيّ حال) من دون شعور أعضائها بوجود تناقض واضح صريح هنا، بل هو تناقض مزدوج؛ وبالفعل، فبحكم التعريف نفسه ما من تنظيم تربوي إلا وهو يتعارض بوضوح مع المفهوم "الديمقراطي والمساواتي"، أولا بالنسبة لعالم العوام الخارجي، إذ أنّ التنظيم يشكّل إزاء هذا الأخير، وبأدق معنى للكلمة، يشكل "صفوة" منفصلة عنه ومغلقة؛ ثم إنّ التنظيم في ذاته يتشكّل من سُلّم للرتب وللوظائف القائمة بالضرورة بين أعضائه أنفسهم. وهذه الظاهرة ما هي إلا إحدى مظاهر انحراف العقلية الغربية الحديثة التي تمتدّ وتتغلغل في كل مكان، حتى في هذا الميدان حيث ينبغي أن تصدّها المقاومة التي يتعذّر قهرها؛ وزيادة على ذلك، فإنّ هذا لا ينطبق على وجهة النظر التربوية فحسب، وإنّما كذلك على وجهة النظر الدينية عموما، أي في الجملة على كل ما يتميز بطابع تراثي حقيقي.

وهكذا، بجانب التنظيمات التي احتفظت بطابعها التربوي الخالص، توجد التنظيمات التي، لسبب أو لآخر، انحطت أو انحرفت بمقدار يزيد أو ينقص، لكنها بالرغم من هذا، بقيت دوما في صميمها تربوية في جوهرها العميق، مهما اكتنف هذا الجوهر من انعدام في الفهم في حالتها الراهنة.

ثم توجد التنظيمات التي ليست سوى محاكاة زائفة وصورة ساخرة، وهي التنظيمات التربوية الزائفة. وأخيراً، توجد أيضا تنظيمات أخرى طابعها السري يزيد أو ينقص، لكنّها لا تدّعي التربية الروحية أصلا، ولا تهدف طبعا إلا لغايات لا علاقة لها بهذا الميدان بتاتا. لكن ينبغي أن يُعلم، مهما كانت الظواهر، أنّ التنظيمات التربوية الزائفة، لا تقل عموميتها وسطحيتها في الحقيقة عن هذه المذكورة أخيراً؛ وبالتالي فهذه وتلك جميعها، لا تشكّل حقا سوى مجموعة واحدة، في مقابل التنظيمات التربوية الأصلية الخالصة، أو التي أصابتها "عدوى" مؤثرات عالم العوام الخارجي. إلا أنّه ينبغي أيضاً إضافة صنف آخر إلى هؤلاء، إن بالتأكيد في العالم المعاصر أهمية أكبر مما هو مُفترض عموما، وهو الذي يشمل التنظيمات التي ترجع إلى "ضدّية التربية الروحية"؛ ونكتفي هنا بذكرها لكي لا يكون في تعدادنا ثغرة خطيرة؛ ونشير فقط إلى تعقيد جديد ناجم عن وجودها: فقد يحصل في بعض الحالات أن تمارس تأثيرها بكيفية مباشرة تزيد أو تنقص على التنظيمات العامية لاسيما "التربوية الزائفة" منها[1]. وهذه صعوبة أخرى تضاف إلى الصعوبات الأخرى في التعرف الدقيق على الطابع الحقيقي لهذا التنظيم أو ذاك. لكن طبعا ليس علينا هنا فحص الحالات الخاصّة، ويكفي أننا نبّهنا بوضوح على التصنيف الذي تجدر إقامته بكيفية عامة.

ورغم ذلك، فليس هذا كل ما في الأمر؛ فثمة تنظيمات ليس لها من هدف سوى هدفا من نمط عارض، لكنها مع هذا تتمتع بارتباط تراثي حقيقي، لأنّها منبثقة من تنظيمات تربوية روحية، فهي كالفيضة منها إن صحّ التعبير؛ وهذه الأخيرة هي التي تُسيرها "غيبيا" بكيفية باطنية، بينما لا يشعر رؤساؤها الظاهرون بذلك تماما، وكما سبقت الإشارة إليه، تُصادف هذه الحالة بالخصوص في التنظيمات السرية بالشرق الأقصى ((في الصين بالخصوص))، وهي تُشكل لبلوغ هدف خاص معين، وليس لوجودها عموما إلا فترة محدودة، ثم تنعدم من دون أن تترك آثارا بمجرد الانتهاء من مهمتها؛ لكنها في الحقيقة تُمثل آخر مرتبة وأكثرها سطحية، لسلم صاعد من القريب إلى الأقرب، إلى أن ينتهي عند التنظيمات التربوية الخالصة الأتم صفاء والأبعد عن إدراك نظرات عالم العوام. وبالتالي فالحاصل هنا ليس انحطاطا لتنظيمات تربوية، وإنّما هي تشكيلات مقصودة بكاملها من طرف هذه الأخيرة، من دون أن تنزل هي نفسها إلى هذا المستوى العارض فتختلط بما يقع فيه من انشغالات؛ وهي طبعا تفعل ذلك لغايات تختلف عن كل ما يمكن أن يراه أو يظنّه مراقب سطحي.

---

(1) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 36.

وفي هذا الموضوع نذكر بما سبق قوله من أنّ هذه التنظيمات الأكثر بروزاً في الخارج يمكن أحيانا أن تتعارض وأن تتصارع، ورغم هذا فالمُسيّر لها أو الملهم لها واحد، تشترك فيه كلها، وهو من وراء الميدان الذي يتجسد فيه تضادّهم، وهو وحده الميدان الذي تكون فيه هذه الضدّية مقبولة؛ وربّما قد تجد هذه الظاهرة تطبيقا لها حتى في أماكن أخرى غير الشرق الأقصى، إلا أنّ مثل ذلك الترتيب التدريجي لتنظيمات منضّدة بعضها أعلى من بعض، لا يوجد في أي مكان آخر بكيفية لها من الوضوح والتمام مثل ما هي عليه في التراث الطاوي ((أي الجانب الباطني من ملّة الصين الأصلية)). فهنا لدينا تنظيمات ذات طابع "مختلط" إن صحّ التعبير، فلا يمكن القول عنها أنها تربوية روحية خالصة، ولا أنها مجرّد جمعيات عامية، إذ أنّ ارتباطها بالتنظيمات العليا يوفر لها مساهمة، ولو بكيفية غير مباشرة ولا واعية، في التراث الذي هو في جوهره تربوي روحي بالأساس[1]؛ وفي شعائرها ورموزها يوجد دائما قبس من ذلك الجوهر بالنسبة لمن يعرف النفوذ إلى المعنى الأكثر عمقا.

وجميع التنظيمات التي اعتبرناها لا تشترك إلا في كون أنّ لديها سرّاً مهما كانت طبيعته. وبديهي أنّ هذه الطبيعة يمكن أن تكون في منتهى الاختلاف بين تنظيم وآخر. فمن البديهي عدم وجود أيّ مقارنة ممكنة بين السر الحقيقي للتربية الروحية الباطنية، وخطّة سياسية يُحرص على كتمها، أو أيضاً إخفاء وجود جمعية أو إخفاء أسماء أعضائها لأسباب تعود لمجرد الاحتياط. ولا حاجة أيضا للكلام عن تلك المجموعات المتفلتة المبتدعة – وما أكثرها في أيامنا هذه – خصوصا في البلدان الأنجلوساكسونية وهي التي تتظاهر بـ"محاكاة" التنظيمات التربوية، فتتبنّى أشكالا ليس من ورائها شيء، وهي حقا مجردة من كل بُعد ومرمى بل حتى من أيّ دلالة ومعنى، ثم تدّعي أنها تحتفظ بسرّ لا يبرّر وجوده أيّ دليل جادّ. وهذه الحالة الأخيرة لا جدوى من الوقوف عندها سوى أنها تبيّن بوضوح الخطأ الواقع عُموما في ذهن الجمهور العامي حول طبيعة سرّ التربية الروحية العرفانية، فيُتخيّل بالفعل أنّه يتعلق بكل بساطة بالشعائر، وكذلك بكلمات وعلامات تُستعمل كوسائل للتعرف، ممّا يجعل منه سرا لا يختلف عن أيّ سر خارجي سطحي، أي ليس هو في الجملة سرا إلا بمقتضى اصطلاح ما. والحال أنّه إذا كان مثل هذا السر موجودا بالفعل في أغلب التنظيمات التربوية، فما هو إلا عنصر ثانوي وعارض تماما، والحق يقال أن ليس له سوى قيمة رمز بالنسبة

---

[1] نذكّر بأنّ الطّاوية لا تمثل إلا الجانب الباطني لملّة الشرق الأقصى، بينما جانبها الظاهري يتشكّل في الكونفوشية ((نسبة إلى الحكيم كونفوشيوس)).

للسر الباطني الحقيقي الذي هو سر بمقتضى طبيعة الأمور نفسها، وبالتالي لا يمكـن أبـدا بتاتـا بـأي كيفية البوح به، لأنه من طراز باطني خالص، وهو كما سبق قوله، يكمن بحصر المعنى في مـا "يتعـذّر تبليغه" ((يقول الصوفية: "التصوف هُو ما كلّت عنه العبارة، وكلّما اتّسع النطاق ضاق النطق")).

الباب 13

حول سرّ التربية الرّوحية

كنا بصدد بيان الطبيعة الجوهرية لسرّ التربية الروحية[1]، لكن ينبغي علينا أن نضيف مزيدا من التوضيحات عنه، لكي يتميّز من دون أيّ التباس محتمل، عن جميع الأصناف الأخرى للأسرار الخارجية التي تزيد سطحيتها أو تنقص، والتي نجدها في مختلف التنظيمات المنعوتة لهذا السبب بـ "السرّية" بالمعنى الأعم. وبالفعل، فقد ذكرنا أنّ هذه التسمية، بالنسبة إلينا، لا تعني سوى أن مثل هذه التنظيمات تمتلك سرّا، مهما كانت طبيعته، وأيضاً أنّ هذا السر، تبعا للهدف المقصود، يمكن طبعا أن يعود إلى الأمور الأكثر اختلافا، وأن يأخذ الأشكال الأكثر تنوعا؛ لكن، في جميع الحالات، فإنّ أيّ سرّ سوى سر التربية تخصيصا، له دائما طابع اصطلاحي؛ ونعني بهذا أنّه ليس سرا بطبيعة الأمور ذاتها، وإنّما بمقتضى اصطلاح يزيد وضوحه أو ينقص. أمّا سرّ التربية الروحية فبالعكس فهو على ما هو عليه، لأنّه لا يمكن أن يكون غير ذلك، إذ أنّه يتمثل حصريا في ما "يتعذر التعبير عنه" وبالتالي فهو بالضرورة "يتعذر تبليغه" أيضاً؛ ولهذا، إذا كانت التنظيمات التربوية سرّية، فليس لطابعها أي سمة اصطناعية، ولا هو ناتج عن أيّ قرار تعسّفه يزيد أو ينقص من أيّ طرف كان. إذن، فهذه النقطة لها أهمية خاصة لحصول التمييز الجلي بين تنظيمات التربية الروحية وغيرها من جميع التنظيمات السرية الأخرى؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر لتوضيح التمييز داخل التنظيمات التربوية نفسها بين ما يشكّل الجوهر وبين كل ما يمكن أن يأتي ليضاف إليه بصفة عرضية، ولهذا لزمنا الآن التركيز على تفصيل التبعات تفصيلا قليلاً.

أولى هذه التبعات، هو ما نبّهنا عليه سابقاً، وهو أنه إذا كان بالإمكان دائما إفشاء سرّ من نمط خارجي، فإنّ السرّ التربوي الباطني وحده يستحيل إفشاؤه أبدا بأيّ كيفية كانت، ويستحيل على العوام الاطلاع عليه والإمساك به والولوج فيه، لأنّ معرفته لا يمكن أن تحصل إلا كنتيجة للتربية نفسها. وبالفعل فإنّ من طبيعة هذا السرّ أن لا تُفصح عنه الكلمات؛ ولهذا، كما سنشرحه لاحقا بكيفية أتم، فإنّ التعليم الروحي لا يستعمل سوى الشعائر والرموز التي تُلهم، بدلا من أن تُفصح بالمعنى المألوف لهذه الكلمة. ولمزيد من البيان: إنّ ما تبلغه التربية الروحية ليس هو السرّ

[1] ينظر أيضاً "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 12.

نفسه إذ يتعذر تبليغه، وإنّما تبلّغ الفعالية الروحية التي تحملها الشعائر، والتي تتيح القيام بالمجاهدة الباطنية. وبواسطة هذه المجاهدة، مع أخذ الرموز كقاعدة وسند، يدرك كل واحد هذا السر وينفذ فيه، بمقدار تمامه وعمقه يزيدان أو ينقصان تبعا لما تستوعبه قدراته الخاصة في الفهم والتحقق.

ومهما كان الموقف إزاء التنظيمات السرية الأخرى، فلا يمكن إذن، على أي حال، لوم التنظيمات التربوية لأنّ لها هذا الطابع الخاص، إذ أنّ سرّها ليس أمرا تجتهد عمدا في إخفائه لأسباب ما مشروعة أو غير مشروعة، ومعرّضة دائما بمقدار يزيد أو ينقص إلى مناقشات وأحكام، ككل ما يصدرمن وجهة نظرعامية، وإنّما سرّها أمر يستحيل على كل احد كشفه أو تبلغيه للغير مهما كان عزمه. وأما كون هذه التنظيمات "مغلقة" أي أنها لا تقبل جميع الناس بلا تمييز، فيفسره ببساطة أول شروط التربية كما بيّناها سابقا، أي ضرورة حيازة بعض "المؤهلات" الخاصة، وهي التي بغيابها لا تُجنى أي فائدة حقيقية من الارتباط بمثل هذا التنظيم؛ وزيادة على هذا، فعندما يكون هذا الأخير "مفتوحا"، أكثر مما ينبغي، وغير منضبط بما فيه الكفاية في هذا الصدد، فإنه يتعرّض للانحطاط جرّاء انعدام الفهم عند الذين قبلهم هكذا بلا روّية: خاصّة أنهم عندما يمسي عددهم هو الأكبر، لا يفتأون عن إيلاج شتى الاعتبارات العامّية فيه، وتحريف نشاطه نحو أهداف لا صلة لها بالميدان التربوي الروحي، كما هو مشهود بإفراط في ما بقي إلى أيامنا هذه من تنظيمات هذا الصنف في العالم الغربي.

وبالتالي تظهرهنا تبعة ثانية لما ذكرناه في البداية، وهي أنّ السر التربوي في ذاته والطابع "المغلق" للتنظيمات الحائزة عليه (أو، لكي يكون التعبير أدق الحائزة على الوسائل التي تتيح للـ "مؤهلين" الوصول إليه) هما أمران متميزان تماماً، ولا ينبغي الخلط بينهما بتاتا. وفيما يتعلق بالأوّل منهما، فزعم أنّ علته، كما يقال أحيانا، هي "الحذر والحيطة" هو زعم ناجم عن جهل تام بجوهره ومدى مضمونه؛ وفي المقابل نجد الأمرالثاني، أي "انغلاق" التنظيم التربوي، وأنّ سببه لا يعود إلى ذلك السرّ، وإنّما إلى طبيعة الناس عموما، فهنا يمكن إلى حدّ ما الكلام عن "الحذر والحيطة"، لا خشية "إفشاء السر، المستحيل بمقتضى طبيعته الجوهرية، وإنّما ضدّ خطر ذلك الانحطاط الذي تكلمنا عنه؛ وليس هذا هو السبب الأوّل لذلك "الانغلاق" ، وإنّما هو عدم جدوى قبول أشخاص لن تكون التربية بالنسبة إليهم أبداً سوى "حرفا ميتا"، أي إجراء فارغا خاليا من كل أثر حقيقي لأنهم، إن صحّ القول، عوازل لا تقبل سريان الفعالية الروحية فيهم. وأمّا "الحذر" إزاء العالم الخارجي، كما يُفهم في غالب الأحيان، فلا يمكن أن يكون سوى إجراء ثانويا تماما، رغم كونه مشروعا بالتأكيد في وسط

معادٍ بكيفيات يزيد الوعي بها أو ينقص؛ وانعدام الفهم العاميّ قلما يقف عند نوع من الحياد، وإنّما سرعان ما يتحوّل إلى كراهية، مظاهرها تُشكّل بالتأكيد خطراً حقيقياً؛ لكن رغم ذلك، لا يمكن لهذا الخطر أن يطول التنظيم التربوي نفسه، الذي، كما هو عليه وكما سبق ذكره، يستحيل "القبض عليه"؛ ولهذا فإنّ "الاحتياطات" في هذا الصدد تفرض نفسها بإلحاح أكثر كلما ازداد "بروز" التنظيم في الخارج، وبالتالي كلما قلّ صفاؤه التربوي الروحي؛ ومن البديهي أنّ هذه هي الحالة الوحيدة التي يجد فيها نفسه على صلة مباشرة بعالم العوامّ، وإلا فلا يمكن لهذا الأخير إلا أن يجهله بكل بساطة. ولن نتكلم هنا عن خطر من نمط آخر، يمكن أن ينجم عن وجود ما سمّيناه بـ "ضدّية التربية الروحية"، ولا يمكن تفاديه بإجراءات "احتياط" بسيطة؛ فهذه الاحتياطات لا فعل لها إلا صدّ ما يرد من عالم العوام الذي لا خوف من ردود فعله – ونكرره مرة أخرى – إلا إذا أخذ التنظيم شكلا خارجياً على هيئة "جمعية" مثلا، أو أنّه انجرّ بكيفية اكتمالها يزيد أو ينقص، إلى نشاط يجري خارج الميدان التربوي؛ وهذه كلّها أمور لا يمكن اعتبارها سوى شؤونا ذات طابع عرضي حادث لا أكثر[1].

وبهذا الذي قدّمناه نصل إلى إبراز تبعة أخرى حول طبيعة السرّ التربوي الباطني؛ فبالإمكان أن يكون التنظيم حائزاً أيضاً في الواقع، من دون أن يفقد بتاتا طابعه الخاص، وبصفة ثانوية، على أسرار أخرى زيادة على ذلك السر الذي هو وحده جوهري، ويختلف عنها في النوعية، إذ أنّها من نمط خارجي وعارض بروزه يزيد أو ينقص؛ وهذه الأسرار التي هي مجرّد ملحقات هي حتما وحدها الظاهرة لأعين المراقب من خارج، وهي التي يمكن أن تتسبّب في التباسات متنوعة. وهذه الأسرار يمكن أن يكون سببها "العدوى" التي تكلمنا عنها، ونعني بهذا إضافة أهداف لا علاقة لها بالتربية الروحية، وقد تُعطى لها أهمية تزيد أو تنقص، إذ أنّ جميع الدرجات في هذا النوع من الانحطاط ممكنة.

لكن الأمر لا يحصل دائماً على هذا المنوال، ويمكن أيضا أن تتعلق مثل تلك الأسرار بتطبيقات عارضة، لكنها مشروعة، للمذهب التربوي نفسه، وهي تطبيقات ينبغي "سترها" عن غير أهلها لأسباب يمكن أن تكون متنوعة جداً، ولا تعيّن بالتحديد إلاّ بمعرفة كل حالة خاصة على حدة. والأسرار المشار إليها هنا هي التي تتعلق بالأخصّ بالعلوم والفنون التراثية. وما يمكن قوله

[1] ما كنا بصدد الكلام عنه هنا ينطبق على عالم العوام المختزل في نفسه، إن أمكن مثل هذا التعبير؛ لكن تجدر إضافة، أنّ بالإمكان أيضا، في بعض الأحيان استعماله كأداة غير واعية لتأثير يمارسه الممثلون لـ "ضدية التربية الروحية".

باشمل كيفية في هذا الصدد، هو أنّ هذه العلوم والفنون لا يمكن فهمها حق الفهم خارج التربية حيث يوجد مبدؤها، وبالتالي فـ"إذاعتها" لا ينجز عنها سوى تبعات سالبة، لأنها تؤول حتما إلى تحريف أو حتى إلى تشويه، من النوع الذي أدّى بالتحديد إلى نشأة العلوم والفنون العامية، كما بيّناه في مناسبات أخرى.

وفي نفس هذا الصنف من الأسرار الملحقة غير الجوهرية، ينبغي كذلك إدراك سرّ من نوع آخرغالباً جدا ما يوجد في التنظيمات التربوية، وهو الذي ينجم عنه عند العوام في أغلب الأحيان ذلك الخطأ الذي أشرنا إليه سابقاً؛ وهو السرّ المتعلق إمّا بجملة الشعائر والرموز المستعملة في مثل ذلك التنظيم، وإمّا بصفة أخص وبكيفية أكثر انضباطا في العادة، ببعض الكلمات والعلامات المستعملة كـ"وسائل للتعرف"وتتيح لأعضاء التنظيم بالتعرف على بعضهم من بين العوام. ومن البديهي أنّ أيّ سرّ له هذه الطبيعة ليس له قيمة إلا قيمة اصطلاحية ونسبية تماما؛وبالتالي فهو لا يتعلق إلا بأشكال خارجية، ويمكن دائما أن يُكتشف ويُذاع. ويسهل طبعا وقوع مثل هذا، كلما كان التنظيم أقلّ انضباطا في "الانغلاق"، ولهذا لا بدّ من الإلحاح على أنه لا يمكن بأي كيفية خلط هذا السرّ مع السرّ التربوي الباطني الحقيقي، إلا من طرف من ليس لهم أدنى فكرة عن طبيعة هذا الأخير؛ بل هو خالٍ من كل قيمة جوهرية، بحيث لا يمكن الاستناد إلى حضوره أو إلى غيابه لتعريف تنظيم ما على أنّه ذا طابع تربوي أو أنه مجرد من هذا الطابع. ذلك لأنّ نفس الشيء أو ما يكافؤه، يوجد في الواقع لأسباب أخرى، في أغلب التنظيمات السرّية الأخرى التي لا علاقة لها بالتربية الروحية؛ وقصدها من ذلك، إمّا محاكاة التنظيمات التربوية في مظاهرها الأكثر بروزاً خارجيا، كما هو حال التنظيمات التي وصفناها بالتربويات الزائفة، أو حتى بعض التجمعات المتفلّتة التي لا تستحق حتى هذا الاسم، وإمّا بكل بساطة لضمان التكتم بقدر الإمكان، بالمعنى العمومي الشائع لهذه الكلمة، كما يتفق حصوله خصوصا في التجمعات ذات الهدف السياسي، وهو موقف يمكن تفهمّه من دون أدنى عناء. ومن جانب آخر، فإنّ وجود سرّ من هذا النمط ليس ضرورياً أصلا بالنسبة للتنظيمات التربوية، بل إنّ أهميته تقلّ كلما كان طابعها أصفى وأسمى، لأنّها تكون حينئذ منزّهة عن جميع الأشكال الخارجية وعن كل ما ليس هو جوهري حقا. وبالتالي يحصل ما قد يبدو متناقضا لأول وهلة، لكنه رغم ذلك منطقي جدا في الصميم؛ فاستعمال "وسائل للتعرف" من طرف تنظيم، هو نتيجة طابعه "المغلق"، غير أنّها تُختزل في التنظيمات الأكثر "انغلاقاً" بالتحديد إلى حد غيابها التام أحيانا، لأنّ الحاجة إليها زالت، وفائدتها مرتبطة بدرجات معينة من "الظهور الخارجي" للتنظيم

الذي يلجأ إليها؛ وقد تصل إلى حدّها الأقصى إن صح القول، عندما يكتسي التنظيم مظهرا متوسطا بين درجتي الخواص والعوام؛ وشكله النموذجي يكون حينئذ على هيئة "جمعية"، لأنّ فُرص الاتصال بالعالم الخارجي تمسي أكثر توسعا وتعدّدا، وبالتالي تزداد الحاجة للتميز عنه بوسائل هي نفسها من نمط خارجي.

ووجود مثل ذلك السر الخارجي والثانوي في التنظيمات التربوية الأكثر انتشارا، تبرّره أيضاً أسباب أخرى؛ فالبعض يعزو إليه بالخصوص دوراً "بيداغوجيا" إن سُمح بهذا التعبير؛ وبعبارة أخرى، فإنّ "الانضباط في الاحتفاظ بالسر" يُشكل نوعا من "التدريب" أو المجاهدة المندرجة ضمن المناهج الخاصة بتلك التنظيمات؛ ويمكن في هذا الصدد اعتباره كطريقة ميسرة ومختزلة للـ "التزام بالصمت" الذي كان معمولا به في بعض المدارس الباطنية القديمة خصوصا عند الفيثاغوريين[1]؛ وهذا بالتأكيد اعتبار صحيح بشرط أن لا يكون حصريا نافيا لما سواه؛ والملاحظ في هذه الحالة أنّ قيمة السرّ مستقلة تماما عن قيمة ما يتعلق به؛ والسرّ المُحتفظ به المتعلّق بأتفه الأشياء بصفته "انضباطا" له بالضبط نفس فاعلية السرّ الهام حقا من حيث هو في نفسه. وهذا كاف في الرد على العوام الذين يتهمون التنظيمات التربوية في هذا الصدد بـ "السّخف"؛ وهذا لعدم فهمهم أنّ الكلمات أو العلامات المصانة بالسرّ لها قيمة رمزية خاصة؛ وإن لم يكن باستطاعتهم النفوذ إلى اعتبارات من هذا الطراز الأخير، فإنّ الاعتبار الآخر الذي كنا بصدد التنبيه عليه هو على أيّ حال في متناولهم، ويقينا لا يستلزم جهدا كبيرا لفهمه.

لكن في الحقيقة يوجد سبب أعمق، يعتمد بالتحديد على ذلك الطابع الرمزي الذي أشرنا إليه، والذي يجعل من ما يُسمى "وسائل التعرف" أمرا آخر زائدا على ما يدل عليه اسمها؛ إنها حقا رموز ينبغي التأمل فيها. والتعمق في إدراك دلالاتها، مثلما هي عليه الرموز الأخرى، وبالتالي فهي جزء متمم للتعليم التربوي. وهذا هو شأن جميع الأشكال التي تستعملها التنظيمات التربوية،

---

[1] "Disciplina secriti"، جملة باللاتينية تعني "التأديب"، أو "التربية بالاحتفاظ بالسر"، أو جملة "disciplina arcani"، (بنفس المعنى تقريبا)، كانتا من الكلام المعروف أيضاً في الكنيسة المسيحية خلال القرون الأولى، وهو ما يتناساه بعض أعداء "السرّ" حسبما يبدو منهم؛ لكن ينبغي التنبه إلى أنّ كلمة "disciplina" في اللاتينية لها في أغلب الأحيان معنى "التعليم" الذي هو معناها الاشتقاقي، بل قد تفرعت منه معاني كلمة "علم" وكلمة "مذهب معرفي"، بينما ما يُسمى بالفرنسية "discipline" ليس له سوى قيمة وسيلة للتحضير بالنظر إلى هدف يمكن أن يكون المعرفة كما هو الحال هنا، كما يمكن ايضاً أن يكون أمرا من طراز آخر مختلف تماما، كمجرد هدف "أخلاقي" مثلاً؛ بل هذا المعنى الأخير هو الشائع في الواقع في عالم العوام.

وبصفة أعم أيضا، جميع التنظيمات ذات الطابع التراثي (بما فيها التنظيمات الدينية العامة)؛ فهي دائما، في الصميم، أمر آخر غير الذي يبدو منها في الخارج؛ وهذا هو بالذات الفارق الأساسي بينها وبين الأشكال العامية حيث المظهر الخارجي هو الكل ولا يُفضي إلى حقيقة من مستوى آخر. وفي هذه الوجهة من النظر يصبح السر المقصود هو الرمز نفسه، أي رمز السر التربوي الباطني الحقيقي، وبهذا يكون طبعاً أسمى من مجرد وسيلة 'بيداغوجيه'[1]؛ لكن، سواء هنا أو في أي موقع آخر، من البديهي أنه لا ينبغي بأيّ كيفية الخلط بين الرمز وما يرمز إليه؛ وهذا الخلط هوالذي يقع فيه جهل العوام، لأنه لا يعرف كيف يرى ما يوجد وراء الظاهر، بل لا يتصور هنا حتى إمكانية وجود أمر غير ما تدركه الحواس، وهذا عمليا يكافئ الإنكار البسيط المُطبق لكل رمزية.

وفي النهاية، نشير إلى اعتبار أخير يمكن أيضاً أن يستدعي توسعات أخرى؛ وهو أنّ السرّ الذي هو من نمط خارجي، عندما يوجد في التنظيمات التربوية، يكون مندرجا بحصر المعنى في الجانب الشعائري، إذ أنّ مضمونه يبلغ، بشرط ما يناسبه من الكتمان، خلال نفس الترقي إلى كل درجة من مدارج السلوك، أو عند الانتهاء من استيفائها. وبالتالي، فإنّ هذا السرّ لا يشكّل رمزاً فحسب كما كُنا بصدد ذكره، وإنّما أيضاً شعيرة حقيقية، بكل ما لها من صلاحية خاصية ملازمة لها كما هي عليه؛ وفوق هذا، فإنّ الشعيرة والرمز في الحقيقية، هما في جميع الحالات، مرتبطان بعلاقة وثيقة بمقتضى نفس طبيعتهما، وهو ما سنبيّنه لاحقا بكيفية أوسع.

---

(1) لو أردنا التعرض قليلا إلى التفصيل في هذا الصدد، يمكن مثلا ملاحظة أن الكلمات المقدسة التي لا ينبغي أبداً التلفظ بها، هي رمز واضح بامتياز لما 'لا يمكن وصفه' أو لما 'يتعذّر التعبير عنه'؛ ومن المعلوم أنّ مثل هذا يوجد أحيانا حتى في الميدان الظاهري، كالتشكيلية الرباعية في التراث اليهودي مثلا. وفي نفس السياق، يمكن أيضاً بيان علاقة بعض العلامات السرية في بعض التنظيمات التربوية مع 'مواقع المراكز' اللطيفة في الكائن الإنساني، وهي التي يشكّل إيقاظها، في بعض المناهج، إحدى وسائل الحصول على المعرفة الروحية الباطنية الفعلية (خاصة مناهج مذهب 'التانتارا' في التراث الهندوسي) ((أو مناهج تنوير اللطائف الخمسة في الطريقة النقشبندية)).

الباب 14

مؤهّلات السلوك في التربية الروحية

ينبغي علينا الآن الرجوع إلى المسائل الراجعة إلى الشرط الأول والمسبق للتربية الروحية، أي ما يسمى بـ"المؤهلات"؛ والحق يقال أنّ هذا الموضوع هو من بين المواضيع التي يستحيل تقريبا ادعاء معالجتها بكيفية تامة، لكن بالإمكان على أيّ حال الإتيان ببعض التوضيحات في شأنها. وفي البداية ينبغي أن يُعلم أنّ هذه المؤهلات ترجع حصريا إلى ميدان الفردية؛ وبالفعل، لو اقتصر النظر على الهوية الذاتية أو "الهو"، لما وجد أيّ فرق بين الأشخاص في هذا الصدد، وكلهم يصبحون مؤهلين على السواء من دون أي استثناء؛ لكن المسألة تظهر بخلاف هذا تماما، لأنّه ينبغي بالضرورة أخذ الفردية كوسيلة وكقاعدة للتحقق بالسلوك الروحي؛ وبالتالي لا بدّ من حيازتها على الاستعدادات اللازمة للقيام بهذا الدور، وليس هذا بالحاصل في جميع الحالات. فالفردية ليست هنا، سوى كالأداة للكائن من حيث حقيقته؛ لكن إذا كانت في هذه الأداة نقائص، فقد يُحتمل أن يتعذّر استعمالها بمقدار يزيد أو ينقص، بل قد لا تستعمل بتاتا لما هو مقصود منها. وليس في هذا ما يثير الدهشة، إذا فكرنا فقط، أنّ حتى في ميدان النشاطات العامية (أو على أيّ حال التي أمست هكذا في أوضاع العصر الراهن)، ما يمكن أن يقوم به شخص، قد يتعذّر على شخص آخر القيام به، كما أنّ ممارسة حرفة ما مثلا تشترط مؤهلات خاصة، ذهنية وجسدية في نفس الوقت. والفارق الجوهري هو أنّ المقصود في الجملة في هذه الحالة هو نشاط يرجع بجملته إلى الميدان الفردي، ولا يتجاوزه بأي كيفية ولا من أيّ وجهة، بينما النتيجة المرجوة في ما يخص السلوك الروحي هي بالعكس من وراء حدود الفردية؛ لكن، ونكرره مرة أخرى، لا مناص من أخذها كنقطة انطلاق، وهذا شرط يستحيل الحياد عنه.

ويمكن أيضا أن نقول ما يلي: لا بدّ للشخص الذي يباشر سلوك التحقق الروحي أن ينطلق حتما من وضع معين في حضرة الظهور، وهي حالته الراهنة، وهي تشتمل على جملة مكتملة من الأوضاع المعينة : فمن جانب هي الأوضاع الملازمة لهذه الحالة والمحددة لها بصفة عامة، ومن جانب آخر، الأوضاع التي هي ضمن نفس هذه الحالة وتختص بكل فرد وتميزها عن غيرها جميعا. ومن البديهي أن هذه الأخيرة هي التي ينبغي اعتبارها عندما يتعلق الأمر بالمؤهلات، حيث أنّ

المقصود منها، بحكم نفس تعريفها، هو أمر لا يشترك فيه كل الأفراد، وإنّما يتميّز به تخصيصا المتمون، من حيث الاستعداد على الأقل، إلى "الصفوة" بالمعنى الذي استعملنا فيه هذه الكلمة في كثير من الأحيان؛ وسنعود لاحقا إلى مزيد من توضيحه، لكي نبيّن كيف هو مرتبط مباشرة بمسألة السلوك الروحي نفسه.

والآن، لا بدّ من فهم أنّه ينبغي أخذ الفردية هنا كما هي عليه في الواقع، مع كل العناصر المشكلة لها؛ ويمكن أن تكون لكل عنصر المؤهلات المتعلقة به، ومن بين هذه العناصر العنصر الجسماني نفسه، الذي لا ينبغي بتاتا التعامل معه، من حيث هذا النظر، كشيء غير هامّ أو تافه. وربما لم يكن من اللازم الإلحاح على هذا لو لم نكن إزاء التصوّر التبسيطي الغليظ للكائن الإنساني عند الغربيين المحدثين، إذ لا يكفي عندهم أن تكون الفردية هي كل الكائن بأكمله، وإنما أيضاً تختزل هي نفسها في شطرين متعاكسين منفصلين تماما عن بعضهما، أحدهما هو الجسم، والآخر شيء مُبهم التحديد، ويُسمى بلا تمييز بالأسماء الأكثر تنوعا والأقل ملاءمة أحيانا. والحال، أنّ الحقيقة مختلفة عن ذلك تماما؛ فالعناصر المتعددة للفردية، مهما كانت الكيفية التي نريد تصنيفها بها، ليست منعزلة عن بعضها البعض، وإنّما تؤلف جملة لا يمكن أن يوجد فيها تغاير جذري يتعذّر تبسيطه. وكل هذه العناصر، سواء الجسم، أو غيره، هي على نفس المنوال، مظاهر أو تعابير عن الكائن عبر الأنماط المتنوعة لميدان الفردية. وبين هذه الأنماط توجد تناسبات، بحيث أنّ ما يحدث في واحد منها تنعكس ارتداداته في الأخرى؛ وبالتالي، فحالة الجسم يمكن أن تؤثر على الأنماط الأخرى بكيفية موجبة أو سالبة؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر، العكس أيضا لا يقلّ صحة (بل إنّ تأثيره أكبر، لأنّ قدرات الهيئة الجسمية هي الأضيق انحصارا)، فيمكن للجسم أن يُبرز علامات حسّية عن وضع الهيئات الباطنية الأخرى[1]. ومن الواضح أن لكلّ من هذين الاعتبارين المتكاملين أهميته بالنسبة لمؤهلات التربية الروحية. وهذا كله في غاية البداهة لو لم يحدث تعتيم هذه الأمور عند غالبية المعاصرين لنا بسبب تفشي المفهوم الغربي الحديث للـ"مادة"، مع الثنائية الديكارتية ((أي ثنائية الجسم والروح)) والتصورات "الإوالية" ((التي تعتبر الجسم الإنساني شبيها بالآلة الميكانيكية)) المتفاوت غُلوّها زيادة أو نقصا[2]. فهذه الظروف العارضة هي التي تفرض التوقف عند اعتبارات بمثل هذه البساطة، ولولاها لكفت كلمات قليلة، من دون إضافة أدنى شرح.

(1) من هنا يوجد في التراث الإسلامي ما يُسمى بـ"علم الفراسة".

(2) حول هذه المسائل كلها ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان".

ومن البديهي أنّ التأهيل الجوهري، المهيمن على المؤهلات الأخرى كلّها يتعلق بـ "الأفق العرفاني" ((أي الاستعداد الروحي)) الذي يزيد اتساعه أو ينقص؛ لكن قد يتّفق أنْ تُمنع قدرات هذا الأفق من التطورات رغم وجودها كامنة في الفردية، إمّا منعاً مؤقتا، وإمّا نهائيا، بفعل العناصر السفلية لهذه الأخيرة (وهي عناصر من نمط نفساني ومن نمط جسماني في نفس الوقت)؛ وهذا هو السبب الأوّل لما يمكن تسميته بالمؤهلات الثانوية. ويوجد أيضا سبب ثان ينتج مباشرة مما كنا بصدد ذكره، وهو أنّ من بين هذه العناصر، التي هي الأسهل إدراكا للنظر، يمكن أن نجد علامات لبعض انحصارات ذلك الاستعداد الروحي ((أو الأفق العرفاني))؛ وفي هذه الحالة الأخيرة، تصير المؤهلات الثانوية إن صحّ القول، تكافئ رمزيا المؤهل الأساسي نفسه. وبالعكس في الحالة الأولى حيث يمكن أن لا تكون لها دائما نفس الأهمية؛ ولهذا يمكن وجود عوائق تمنع أيّ تربية روحية، ولو مجرد انتساب أي انخراط نظري غير فعلي، أو أنها تمنع السلوك الفعلي، أو أيضا تمنع الترقي إلى الدرجات المتفاوت علوها زيادة أو نقصا، أو أخيراً تمنع فقط ممارسة بعض الوظائف في تنظيم تربوي (لأن بالإمكان وجود التأهيل لتلقي فعالية روحية، ولا يستلزم هذا بالضرورة التأهيل لتبليغها)؛ وينبغي أيضا إضافة وجود موانع خاصة يمكن أن لا تتعلق إلا ببعض أشكال التربية. وبالنسبة لهذه النقطة الأخيرة، يكفي في الجملة التذكير بأن هدف تنوع أصناف التربية تحديدا، سواء من شكل تراثي إلى آخر، أو داخل نفس الشكل التراثي، هو الاستجابة لتنوع الاستعدادات الفردية؛ ومن البديهي أنْ لا سبب لوجوده لو أن صنفا وحيدا ناسب على السواء جميع الذين هم، بصفة عامة، مؤهلين لتلقي التربية. وحيث أنّ الواقع ليس على هذا المنوال، فإنّ لكل تنظيم تربوي "تقنيته" الخاصة، ومن الطبيعي أن لا يقبل إلا الذين يستطيعون الخضوع لها واستخلاص منفعة فعلية منها؛ وهذا، بالنسبة للمؤهلات، يفترض تطبيق جملة كاملة من القواعد المحددة، والخاصة بالتنظيم المعتبر فقط؛ إلا أنها لا تنفي بتاتا، كون الذين حصل إقصاؤهم بسبب عدم تمكّنهم من الخضوع لها، يمكنهم أن يجدوا في تنظيم آخر تربية مكافئة، شريطة حيازتهم على المؤهلات العامة اللازمة التي لا محيد عنها أصلاً في جميع الحالات. ومن أوضح الأمثلة التي يمكن إعطاؤها في هذا الصدد، هو وجود أشكال تربوية خاصة بالذكور فقط، بينما توجد أخرى تقبل النساء كما تقبل الرجال على السواء[1]؛ وبالتالي يمكن هنا القول بوجود نوع من التأهيل تتطلبه الحالة الأولى وهو مفقود في

---

[1] بل قد وُجدت أيضا، في العصر القديم، أشكال تربوية خاصة بالنساء حصريا.

الحالة الأخرى؛ وهذا الفارق يرجع إلى المناهج الخاصة بالتربية المعتبرة؛ وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقا، لأننا لاحظنا عموما سوء فهم له في عصرنا.

وعند وجود نظام اجتماعي تراثي، ولو في المستوى الخارجي، يأخذ كل أحد المكانة الملائمة لطبيعته الفردية الخاصة، ومن هنا يمكن أن يعثر أيضا بكيفية أيسر، إن كان مؤهلا، على نوع التربية المناسب لإمكانياته. وهكذا، إذا اعتبرنا نظام الطبقات الاجتماعية ((كما هي عليه عند الهندوس))، فإنّ التربية الخاصة بطبقة الكشاطرية لا يمكن أن تتطابق مع تربية طبقة البراهمان[1]، وهلمّ جرا بالنسبة لبقية الطبقات الأخرى؛ ثم بصفة أخصّ أيضاً، يمكن لشكل من التربية أن يرتبط بممارسة حرفة معينة، ولا يمكن أن يكون لهذا الترابط كل قيمته الفعلية إلا إذا كانت الحرفة التي يمارسها كل فرد هي المناسبة لمؤهلاته الفطرية الملازمة لنفس طبيعته، بحيث تكون في نفس الوقت جُزءاً متمما للمؤهلات الخاصة التي يشترطها شكل التربية الملائم لحرفته.

وبالعكس، إذا أمسى نظام الوضع الاجتماعي غير قائم على القواعد التراثية السوية، كما هو عليه حال العالم الغربي الحديث، حيث نشأت فوضى تطول جميع الميادين، وتنجرّ عنها حتما تعقيدات وصعوبات متعددة عند التحديد الدقيق للمؤهلات التربوية، لأنّ موقع الفرد في المجتمع لم تبق له حينئذ سوى علاقة بعيدة جدا مع طبيعته الفطرية؛ بل في كثير من الأحيان لا تؤخذ بعين الاعتبار سوى جوانبها الأكثر سطحية والأدنى أهمية، أي التي ليس لها حقا أي قيمة ولو ثانوية في وجهة النظر التراثية. ويضاف إلى هذا سبب آخر من الصعوبات، وهو على صلة وثيقة بالسبب السابق، ألا وهو فقدان العلوم التراثية، حيث أنّ معطيات بعضها توفّر وسيلة للتعرف على طبيعة الفرد الحقيقية؛ وعند غيابها، لا يمكن أبداً، بوسائل أخرى، إيجاد بديل تام عنها وبالدقة الكاملة التي كانت توفرّها؛ ومهما كان الاجتهاد في هذا الصدد، يبقى على الدوام قسط مقداره يزيد أو ينقص، من "التجريب" الذي يمكن أن يتسبب في أخطاء. وزيادة على ذلك، فهذا هو أحد أسباب انحطاط بعض التنظيمات التربوية؛ فقبول عناصر غير مؤهّلة، إمّا بسبب مجرد الجهل بالقواعد التي ينبغي أن تقصيهم، وإمّا لاستحالة تطبيقها بكيفية مضبوطة، هو بالفعل أحد العوامل التي تساهم بقوة في ذلك الانحطاط، بل تؤدّي في النهاية عندما تعمّ، إلى الانهيارالتام لمثل هذا التنظيم.

---

[1] سنعود إلى هذا لاحقا في سياق مسألة التربية القسوسية والتربية الملكية.

بعد هذه الاعتبارات في الإطار العام، ولكي نحدد بكيفية أدق الدلالة الحقيقية التي يجدر إضفاؤها على المؤهلات الثانوية، يلزمنا إعطاء أمثلة محددة للشروط المطلوبة للانخراط في هذا أو ذاك من الأشكال التربوية، وبيان معناها ومرماها الحقيقيين بالنسبة لكل حالة؛ لكن مثل هذا التبيين، عندما يتوجّه إلى الغربيين، يمسي صعبا جدا، بحكم أنهم، حتى في أحسن الحالات، لا يعرفون إلا عدداً في غاية القلة من تلك الأشكال التربوية، والرجوع إلى غيرها يُخشى أن يبقى غير مفهوم أصلا تقريبا. ثم إنّ كل ما تبقى في الغرب من تنظيمات قديمة من هذا النصف صار ضعيفا جدا من جميع الوجوه، كما كررناه مرات كثيرة. ومن اليسير التيقن من هذا لاسيما في ما يتعلق بالمسألة المقصودة الآن؛ فإذا كانت بعض المؤهلات لا تزال مُشترطة، فما ذلك إلا بحكم العادة بدلا من أن تكون بمقتضى فهم لعلة وجودها؛ وفي هذه الأوضاع لا ينبغي الاستغراب عندما يتفق أحيانا أن يعترض أعضاء في هذه التنظيمات على الاستمرار في اشتراطها، حيث أنّ جهلهم لا يرى فيها سوى نوعاً من الأثر التاريخي، أي بقيّة من وضع للأمور فُقد منذ زمن بعيد، أو في كلمة مختصرة مجرّد "مفارقة تاريخية". ورغم هذا، فحيث أنّنا مجبرون على أخذ ما لدينا مباشرة كنقطة انطلاق، فيمكن أن تكون أيضاً فرصة لبيان بعض التنبيهات التي رغم كل شيء، قد لا تخلو من فائدة؛ وحتى إن كان لها بالخصوص في نظرنا مجرد طابع "مثال توضيحي"، فالتأملات حولها تتيح تطبيقاً أوضح مما يمكن أن يبدو لأوّل وهلة.

في العالم الغربي، لم يكد يبقى من تنظيمات تربوية يمكن أن تدّعي لها انتسابا تراثيا أصيلا (ونذكّر مرة أخرى، أنّ هذا هو الشرط الذي من دونه لا يمكن أن تتعلق المسألة إلا بـ"تربية زائفة") إلا رابطة الحرفيين القديمة والماسونية، أي أشكالا تربوية تعتمد أساسا على ممارسة حرفة، من حيث أصلها على أيّ حال، وبالتالي فهي تتميز بمناهج خاصة، رمزية وشعائرية، مرتبطة مباشرة بنفس هذه الحرفة[1]. لكن ينبغي هنا القيام بالتمييز التالي: في رابطة الحرفيين، استمر الاحتفاظ بالعلاقة الأصلية مع الحرفة، بينما في الماسونية أمست مفقودة في الواقع؛ ومن هنا نجم، في هذه الحالة الأخيرة، خطر جهل، أعمّ مما هو عليه في الحالة الأولى، وهوالجهل بضرورة بعض الشروط اللازمة الملازمة للشكل التربوي المعني نفسه. وبالفعل، ففي الحالة الأخرى (أي رابطة الحرفيين) من البديهي أنه من غير الممكن على أيّ حال عدم اعتبار الشروط اللازمة للممارسة الفعلية للحرفة،

---

[1] لقد عرضنا المبادئ التي تعتمد عليها العلاقات بين التربية الروحية والحرفة في كتاب "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب الثامن.

بل حتى للقيام بها بأكمل كيفية ممكنة، وهذا حتى بالاقتصار على هذا الاعتبار فقط، أي النظر إلى العلة الخارجية وغضّ النظر عن سببها الأعمق والتربوي تخصيصا. والحال ينعكس إذا أمسى هذا السبب العميق مفقوداً والعلّة الخارجية نفسها لا وجود لها، فمن الطبيعي حينئذ في الجملة (وهذا لا يعني طبعا أنّ ذلك مشروع) أن يؤول الوضع إلى تقدير أنّ الاحتفاظ بمثل تلك الشروط غير لازم بأيّ كيفية كانت، وأنها ليست سوى قيودا مضايقة، بل حتى ظالمة مقحمة في انتقاء تجنيد طالبي الانخراط (وفي عصرنا كثيرا ما يحصل إفراط في هذا الاعتبار، كنتيجة عن "المساواتية" المدمرة لمفهوم "الصفوة"). وهوس "القيام بالدعوة" مع خرافة الديمقراطية المتهافتة على "العدد الكبير" - وهي السّمات المميزة للذهنية الغربية المعاصرة - تريد توسيع ذلك التجنيد إلى أقصى حدّ ممكن؛ وهذا هو، كما ألححنا عليه، أحد أكبر أسباب الانحطاط الذي يتعذّر علاجها بالنسبة لتنظيم تربوي.

وفي مثل هذه الحالة، الأمر الذي ينسى في الصميم، هو بكل بساطة ما يلي: إذا كانت طقوس الشعيرة التربوية تأخذ الحرفة كـ "قاعدة استناد"، فكأنّها إن صحّ القول مشتقة منها بنقلة ملائمة (بل، في الأصل، ينبغي اعتبار الأمور في الاتجاه المعاكس، لأنّ الحرفة، في وجهة النظر التراثية، لا تمثّل حقا سوى تطبيقا عارضا للمبادئ التي ترجع إليها التربية الروحية بكيفية مباشرة)، فإن القيام بتلك الطقوس، لكي تكون حقا سوية ومقبولة تماما، يستلزم شروطا، من بينها نجد مرة أخرى شروط ممارسة الحرفة نفسها، ونفس تلك النقلة تنطبق هنا على السواء؛ وهذا بمقتضى التناسبات القائمة بين مختلف هيئات مظاهر الكائن؛ وكما نبّهنا عليه سابقاً، من هنا يظهر واضحا أنّ أيّ أحد إذا كان بصفة عامة مؤهلاً للتربية، لا يعني بالضرورة أنه مؤهل لأي شكل تربوي مهما كان نوعه بلا تمييز. وينبغي أن نضيف بأنّ تجاهل هذه النقطة الأساسية، ينجر عنه اختزال المؤهلات بكيفية سطحية عامّية غير سوية إلى مجرد قواعد نقابية؛ وفي ما يتعلق بالماسونية على أيّ حال، يظهر هذا التجاهل كأنّه على صلة متينة بخطأ حول المعنى الحقيقي لكلمة "عملي" ((opératif، أي الممارسة العملية الفعلية للحرفة، وهي حرفة البناء في الماسونية))، وسنشرح موقفنا منه لاحقا مع التوسعات المطلوبة حوله، لأنّه يستدعي اعتبارات ذات مرمى تربوي عام عموما شاملاً.

وبالتالي، إذا كانت التربية الماسونية تقصي بالخصوص النساء (وقد سبق القول أنّ هذا لا يعني بتاتا أنهن غير مؤهلات للتربية)، وكذلك الرجال المصابين ببعض العاهات، فليس ذلك بتاتا لمجرد أنّ المنخرطين قديما كان يلزمهم القدرة على حمل الأثقال والصعود على السلالم المركّبة، كما يؤكد عليه البعض بسذاجة غريبة؛ وإنّما سبب إقصائهم أنّ التربية الماسونية، كما هي عليه، يمكن أن

لا تلائمهم، بحيث تبقى مجهوداتهم عديمة الجدوى لفقدهم التأهيل. وفي هذا الصدد، يمكن القول أوّلا أن الارتباط بالحرفة، رغم زوال وجوده من حيث ممارستها الخارجية، باق على أي حال بكيفية أكثر جوهرية، لأنّ انطباعه في الشكل نفسه لهذه التربية، يجعله باق بالضرورة في ثبوته؛ ولو انقطع هذا الارتباط، لما بقي للتربية الماسونية وجود، ولأمسى ما يبقى حينئذ شيئا آخر غيرها تماما؛ وحيث أنّ من المستحيل شرعا تبديل نسبها التراثي الموجود في الواقع بنسب تراثي آخر، فإنّ ذلك الانقطاع يعني حينئذ حقا الزوال التام لكل تربية. ولهذا عندما يغيب الفهم الفعّال، ويبقى على أي حال نوع من الوعي الذي يزداد غموضه أو ينقص بالقيمة الذاتية للشعائر، يستمر الالتزام باعتبار الشروط التي قلنا عنها أنها قسم متمم لما يسمّى بالإنجليزية "لاند ماركس Landmarks (وليس لهذه الكلمة الإنجليزية بمعناها "التقني" ما يكافؤها بالضبط بالفرنسية) التي لا يمكن تغييرها في أي ظرف كان، ويُخشى أن يجر إلغاؤها أو إهمالها إلى انعدام حقيقي للتربية[1].

والآن، يوجد أمر آخر يضاف إلى ما سبق، وهو أننا إذا تفحصنا بدقة قائمة العاهات الجسدية المعتبرة كموانع للانخراط في التربية، فإننا سنلاحظ أنّ من بينها ما يبدو غير خطير جدا في المظهر الخارجي، وهي على أي حال، لا تعوق الإنسان عن ممارسة مهنة البناء[2] ((هذا في التنظيم الماسوني)). إذن فلا وجود هنا إلا لتفسير جزئي؛ ولو كان صحيحا بمقدار إمكانية تطبيقه، فثمة شروط أخرى تستلزمها التربية ولا علاقة لها بالمهنة، وإنّما علاقتها حصريا بكيفيات العمل الشعائري لا بالنظر إلى جانبه "المادي" فحسب إن صحّ القول، وإنما بالأخص لأنه ينبغي أن يحدث نتائج فعلية عند الشخص الذي يقوم به. وهذا ينجلي بوضوح أتم، إذا علمنا أنّ من بين الصيغ المتنوعة للـ "لاندمارك" (لأنها حتى إن كانت غير مكتوبة مبدئيا إلا أنّ تعدادها في كثير من الأحيان يتم بتفصيل يزيد أو ينقص) يُرجع إلى أقدمها، أي إلى عهد كانت مثل هذه الأمور لا تزال معروفة، بل كانت بالنسبة لقلة من الأفراد على أيّ حال، معلومة بكيفية لم تكن مجرد علم نظري أو معرفة "تأملية" فحسب، بل بكيفية "عملية" حقا بالمعنى الحقيقي الذي أشرنا إليه سابقا. وعندما نقوم بذلك التفحص، يمكن حتى ملاحظة أمر، قد يبدو بالتأكيد في يومنا هذا في غاية الغرابة بالنسبة للبعض لو

---

(1) اللاندماركس" تُعتبر موجودة "from time immemorial"، أي من المستحيل تعيين أي بداية تاريخية محددة لها.

(2) ولإعطاء مثال واضح لهذا الصنف، لا نرى ما الذي يمنع شخصا تمتاما (أو لجلاجا) من القيام بهذه الحرفة بحكم عاهته.

كانوا يستطيعون التنبه له، وهو أنّ موانع التربية في الماسونية، تتطابق كلها تقريبا مع موانع السيامة (أي رسامة القس) في الكنيسة الكاثوليكية[1].

هذه النقطة الأخيرة، هي أيضا، لكي تُفهم كما ينبغي، تستدعي بعض الشرح: لأنه ربما يخطر بالبال، في أول وهلة، افتراض وقوع نوع من الخلط بين أمور من ميادين مختلفة، لاسيما وأننا كثيرا ما أكدّنا على الفارق الجوهري القائم بين الميدانين التربوي العرفاني والديني الظاهري؛ وبالتالي فهو فارق قائم أيضا بين الشعائر الراجعة على التتالي لكل منهما. لكن لا حاجة إلى تفكير طويل لفهم أن لا بدّ من وجود قواعد عامة يشترطها القيام بالشعائر، مهما كان نمطها، إذ أنّ المقصود في الجملة دائما، هو توظيف بعض الفعاليات الروحية، مع اختلاف الهدف طبعا تبعا للحالات. ومن جانب آخر، يمكن أيضا الاعتراض بقول أنّ المقصود في حالة السيامة هو بالخصوص التأهيل للقيام ببعض الوظائف[2]، بينما المؤهلات اللازمة لتلقي التربية الروحية تتميز عن المؤهلات الضرورية لممارسة وظيفة في تنظيم تربوي (وتتمثل بالخصوص في تبليغ الفعالية الروحية). وصحيح أنّه لا ينبغي الوقوف في هذه الوجهة من النظر إلى الوظائف، لكي يكون التماثل بين الميدانين مطبقا حقا. والذي ينبغي اعتباره هو أنّ القسّ في تنظيم ديني من الصنف الذي عليه الكاثوليكية، هو وحده الذي يقوم فعليا بالشعائر، بينما العامة لا يساهمون فيها إلا بكيفية "منفعلة"؛ وفي المقابل، فإنّ المساهمة الفعّالة في الجانب الشعائري يشكّل دائما، ومن دون استثناء، عنصرا أساسيا في كل منهاج تربوي، بحيث أنّه يستلزم بالضرورة إمكانية القيام بتلك المساهمة. وبالتالي فالمحصّلة هي أنّ هذا القيام الفعّال بالشعائر هو الذي يشترط، زيادة على التأهيل الخاص بالاستعداد الروحي الفطري ((أو الأفق العرفاني))، بعض المؤهلات الثانوية، وهي تختلف عن بعضها البعض جزئيا تبعا للطابع الخاص الذي تكتسيه تلك الشعائر في هذا الشكل التربوي أو ذاك؛ والسلامة من بعض العاهات الجسمية يلعب دائما دورا هاما في مختلف الأشكال التربوية، إما لأنّها تعوق مباشرة القيام بالشعائر، وإمّا لكونها علامة خارجية لعاهات تناسبها في العناصر اللطيفة للكائن. وهذه هي بالخصوص، الخلاصة التي أردنا الوصول إلى إبرازها من خلال كل هذه

---

(1) كمثال عن هذا بالخصوص، ما كان يسمى في القرن الثامن عشر بـ"قاعدة الحرف B (بالفرنسية: ب)"، أي الموانع الناجمة من عاهات أو نقائص جسمية، تشترك أسماؤها المتالية كلها باتفاق لافت للنظر، في نفس هذا الحرف B كأول حرف منها؛ ونفس قائمة هذه الأسماء توجد على السواء في الماسونية وفي الكنيسة الكاثوليكية.

(2) كما نبّهنا عليه سابقا، هذه هي الحالة الوحيدة التي يشترط فيها تنظيم من ميدان ظاهري مؤهلات خاصة.

الاعتبارات؛ وفي الصميم، إنّ الذي يبدو هنا راجعاً تخصيصا إلى حالة معيّنة، أي حالة التربية الماسونية، ليس هو بالنسبة إلينا سوى وسيلة ملائمة لعرض هذه الأمور، التي بقي علينا أيضا توضيحها بكيفية أدق بواسطة بعض الأمثلة المعيّنة للموانع الناجمة عن عاهات جسمية، أو عاهات نفسية مساقطها الحسية هي تلك العاهات الجسمية.

إذا اعتبرنا العاهات أو مجرد النقائص الجسمية لكونها علامات خارجية لنقائص من الصنف النفساني، فإنّه يجدر التمييز بين النقائص التي تظهر منذ الولادة، أو التي تتطور طبيعيا عند الإنسان خلال حياته كتبعات لنوع من الاستعداد، والأخرى التي هي مجرد نتيجة حادث ما. وبالفعل، فمن البديهي أنّ الأولى تترجم عن أمر يمكن اعتباره بحصر المعنى ملازما لطبيعة الكائن ذاتها، وبالتالي فهي أخطر في وجهة النظر التي نقف عندها، رغم أن لا شيء يمكن أن يحدث للكائن من دون أن يتناسب حقا مع عنصر في طبيعته، جوهريته تزيد أو تنقص؛ والعاهات نفسها التي يبدو أنّ لها أصلا عارضا، لا يمكن أن تعتبر في تمام الحياد في هذا الصدد. ومن جانب آخر، إذا اعتبرنا نفس هذه النقائص كعوائق مباشرة للقيام بالشعائر أو لأثرها الفعلي في الكائن، فإنّ التمييز الذي كنا بصدد ذكره لا يبقى لتدخله مجال؛ لكن ينبغي أن يُعلم أنّ بعض النقائص، التي لا تشكل مثل تلك العوائق، وبحكم السبب الأول المذكور، لا تقل عن كونها موانع لتلقي التربية، بل هي أحيانا موانع ذات طابع مطلق أكثر جدّة، لأنّها تعبّر عن "عجز" باطني يجعل الكائن غير مؤهّل لأي تربية روحية، بينما يمكن أن توجد عاهات لا تتسبب إلا في إعاقة فعالية الوسائل التقنية الخاصة بهذا الشكل التربوي أو ذاك.

وقد يندهش البعض من قولنا إنّ العاهات العارضة، لها هي أيضا، تناسب مع ما في طبيعة الكائن الذي أصيب بها؛ وليس هذا في الجملة إلا نتيجة مباشرة لما هي عليه في الواقع علاقات الكائن مع المحيط الذي يظهر فيه؛ وجميع العلاقات بين الكائنات الظاهرة في نفس العالم، أو بعبارة أخرى، جميع الأفعال وردود الأفعال المتبادلة لا يمكن وقوعها حقا إلا إذا كانت تعبرعن أمر ينتمي إلى طبيعة كل واحد من هذه الكائنات. أو نقول: كل ما يقع للكائن، وكذلك كل ما يفعله، بصفته يشكّل "تحوّلا" لذاته، ينبغي بالضرورة أن يتناسب مع إحدى الإمكانيات المندرجة في طبيعته، بحيث لا يمكن حدوث أي شيء يكون محض صدفة أو حادثا عارضا، بالمعنى "الخارجي" لهذه الكلمة كما يُفهم عموما. وكل الفرق هنا ليس إذن سوى فرق في الدرجة؛ أي ثمة تحوّلات تمثل أمرا أكثر أهمية أو أبعد عمقا من غيرها؛ وبالتالي، فمن بين الإمكانيات المتنوعة للميدان الفردي تُوجد، إن صحّ

القول، قيم مُرتبة وفق مدارج ينبغي مراعاتها من حيث هذا الاعتبار؛ لكن بعبارة دقيقة لا يوجد شيء له وجود محايد مجرّد من الدلالة، لأنّ الكائن، في الصميم، لا يمكن أن يتلقى من الخارج إلا مجرد "فُرص" لتحقيق القدرات الكامنة التي يحملها سبقا في ذاته تحقيقا فعليا في الظاهر.

قد يبدو أيضا غريبا، للذين يقفون مع الظواهر، أن تكون بعض العاهات غير الخطيرة معتبرة دوما في كل مكان كموانع للتربية؛ وكمثال لحالة نموذجية من هذا الصنف: التعتعة (أو التأتأة، أو اللجلجة)؛ وفي الحقيقة، يكفي التفكير ولو قليلا للتيقن، في هذه الحالة، أننا نجد بالتحديد في نفس الوقت كُلاً من السببين اللذين ذكرناهما؛ وبالفعل، بدايةً، فإنّ "التقنية" الشعائرية تشتمل دائما تقريبا على التلفظ ببعض الصيغ الكلامية، وهو تلفظ لا بدّ أن يكون قبل كل شيء مستقيما صحيحا لكي يكون مقبولا، وهذا ما لا تسمح به التعتعة عند المصابين بها. ومن ناحية أخرى، يوجد في مثل هذه العاهة علامة بيّنة لنوع من "انعدام التوازن الإيقاعي" في الكائن، إن سُمح باستعمال هذا التعبير؛ وهذان السببان مترابطان بصلة وثيقة، لأنّ نفس التلفظ بالصيغ المشار إليها ليس بالخصوص سوى إحدى تطبيقات "علم الإيقاع" في طريق التربية، بحيث أنّ العجز عن النطق بها بكيفية سوية يتعلق في النهاية بـ "انعدام في التوازن الإيقاعي" الداخلي للكائن.

وهذا "الانعدام في التوازن الإيقاعي" ليس هو نفسه سوى حالة خاصة من انعدام الانسجام أو انعدام التوازن في تشكيلة الفرد؛ ويمكن بصفة عامة القول أنّ جميع التشوهات الجسمية، التي هي علامات على انعدام في التوازن حدّته تزداد أو تنقص، إن لم تكن حتما موانع مطلقة (لأنّ هنا طبعا توجد بالتأكيد درجات يجب مراعاتها)، هي على أي حال قرائن سالبة في مُرشح للتربية الروحية . وقد يتفق أن تكون طبيعة مثل تلك التشوهات، التي ليست عاهات بحصر المعنى، لا تعيق القيام بالعمل الشعائري، لكنها إذا تفاقمت إلى درجة معينة من الخطورة، تصير دالة على انعدام عميق في التوازن ويتعذّر إصلاحه، وبالتالي فهي وحدها كافية لإقصاء المرشح وفقا لما سبق شرحه. وكمثال لهذه الحالة، اللاتماثلات البارزة في الوجه أو في الأعضاء؛ لكن من البديهي، أنها عندما تكون طفيفة، لا يمكن حتى اعتبارها كتشويه حقيقي، إذ لا شك أنّه لا وجود في الواقع لشخص في أكمل تقويم بحيث يتجلّى التماثل التام في كل نقطة من نقاط جسمه. وهذا الوضع يمكن تفسيره كدليل على أن لا وجود لفرد كامل التوازن من جميع الوجوه، في الوضع الراهن للبشرية على أيّ حال؛ وفعلا، فإن تحقيق التوازن الكامل للفردية، يستلزم الانعدام التام لجميع الميول المتعاكسة الفاعلة فيها، أي الثبوت في مركزها بالذات، وهو النقطة الفريدة التي يزول فيها ظهور تلك المتضادات؛ والتحقق بهذا يكافئ

بكل بساطة ونقاء التحقق بـ"الوضع الفطري الأصلي الأول". وبالتالي، نرى أنه لا ينبغي المبالغة في شيء، وأنّه إذا وُجد أفراد مؤهلون للتربية، فهم هكذا رغم وضع من اللاتوازن النسبي الذي لا مفر منه؛ لكن يمكن وينبغي للتربية بالتحديد أن تُخفّف من حدّته عندما تنتج أثراً فعلياً، بل قد تزيله تماما إذا استطاعت بلوغ الدرجة المناسبة لكمال القدرات الفردية، أي إلى غاية مرحلة "الأسرار الصغرى" كما سنشرحه لاحقا[1].

وينبغي أيضا التنبيه على وجود النقائص، التي من دون أن تعوق الانخراط الشكلي لطريق التربية، يمكن أن تمنع السلوك الفعلي للطريق، ومن البديهي أن تؤخذ هنا بالخصوص اعتبار فوارق المناهج القائمة بين مختلف الأشكال التربوية؛ لكن، في جميع الحالات، توجد شروط من هذا الصنف لا بدّ من مراعاتها بمجرد إرادة الانتقال من الانخراط "النظري" إلى السلوك "الفعلي العملي". وإحدى الحالات الأكثر عموما في هذا الصدد، هي بالخصوص حالة النقائص التي تُلحق ضررا بالدورة السوية للتيارات اللطيفة في الجهاز العضوي للجسم، مثل بعض الانحرافات للعمود الفقري؛ وبالفعل، لا لزوم للإلحاح كثيرا في التذكير بالدّور الهام الذي تلعبه هذه التيارات في أغلب مسالك التطور التدريجي للتحقق الروحي، انطلاقا من البداية نفسها، وما لم يتم تجاوز القدرات الفردية. ولتجنب كل سوء فهم في هذا الصدد، تجدر إضافة أنّ توظيف هذه التيارات يتم بوعي في بعض المناهج التربوية[2]، وفي مناهج أخرى يكون مثل هذا الوعي غائبا، لكن رغم ذلك فإنّ وظيفتها في الحقيقة لا تقل فعالية وأهمية؛ والفحص العميق لبعض الخصوصيات الشعائرية، ولبعض "علامات التعرف" مثلا (التي هي في نفس الوقت أمر آخر مختلف تماما عندما تُفهم حقيقتها) يمكن أن يوفّر في هذا المجال دلالات جلية جدا، حتى إنْ كانت بالتأكيد غير متوقعة عند من لم يتعود على اعتبار الأمور من هذه الوجهة في النظر المتعلقة بـ "التقنية" التربوية تخصيصا.

وحيث يلزمنا الاقتصار على ما ذُكر، فسنكتفي بهذه الأمثلة، وهي قليلة بلا شك، لكنها اختيرت عمدا من بين التي تتناسب مع الحالات الأكثر تميزا والأجود إفادة، لكي يكون فهم المقصود الحقيقي بأحسن كيفية ممكنة؛ والإكثار من تعدادها بلا تحديد هو في الجملة قليل الجدوى إن لم يكن

---

(1) بصدد أوصاف المسيخ الدجال ((الأعور))، وما يتعلق تحديدا باللاتماثل الجسدي، كنا نبهنا في موقع آخر على أنّ بعض موانع التأهيل التربوي من هذا الصنف يمكن أن تمثل بالعكس مؤهلات بالنسبة لـ "ضدّية التربية الروحية" (هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، الباب 39).

(2) لاسيّما في المناهج "الطانطارية" ((من التراث الهندوسي))، التي أشرنا إليها في تعقيب سابق.

مملا. وإنما أكدنا بهذا القدر على الجانب الجسدي للمؤهلات التربوية، لأنه بالتأكيد هو الذي يُخشى عدم وضوحه في أعين كثير من الناس، وهو الذي يميل المعاصرون لنا عموما إلى تجاهله، وبالتالي فهو الذي يستحق بالخصوص تنبيههم عليه. وفي هذا أيضاً مرة أخرى فرصة للتوضيح بكل جلاء كم هو بعيد العلم بما يتعلق بالتربية الروحية عن مجرد نظريات يزداد إبهامها أو ينقص كما يظنه كثير من الناس؛ وبالفعل الالتباس الحديث المتفشي عندهم يتجرؤون على الكلام في أمور ليس لديهم أدنى معرفة حقيقية بها، إلى حدّ اعتقاد أنّ من اليسير إمكانية "إعادة إنشاء" (شكل تربوي معيّن) وفق هوى خيالهم؛ وأخيراً، من خلال الاعتبارات "التقنية" التي هي من هذا الصنف، يسهل بالخصوص التيقن بأنّ التربية الروحية هي أمر يختلف تماما عن الميستيسيزم؛ ولا يمكن حقا أن تكون لها أدنى صلة معه.

الباب 15

حول شعائر التربية الروحية

في ما سبق، كنا منقادين باستمرار تقريبا إلى الإشارة إلى الشعائر، لأنّها تشكل العنصر الأساسي لتبليغ الفعالية الروحية والارتباط بـ "سلسلة" للتربية الروحية، بحيث يمكن القول بأنّ من دونها لا يمكن أن توجد تربية بأي كيفية كانت. وينبغي علينا الرجوع مرة أخرى إلى مسألة الشعائر هذه لتوضيح بعض النقاط التي لها أهمية خاصة؛ ومن المعلوم أنّنا لا ندّعي بتاتا المعالجة التامة هنا للشعائر عموما، ولعلة وجودها ولدورها، وللأصناف المتنوعة التي تنقسم إليها، لأنّ ذلك موضوع يتطلب لوحده كتابا بكامله.

وفي البداية، من المهم ملاحظة أنّ وجود الشعائر هو طابع تشترك فيه جميع المؤسسات التراثية من أي نمط كانت، سواء منها الظاهرية أو الباطنية، بالمعنى الأوسع لهذين الكلمتين كما فعلناه سابقا. وهذا الطابع هو نتيجة العنصر "غير البشري" المتدخّل أساسيا في مثل هذه المؤسسات؛ لأنّ بالإمكان قول أنّ هدف الشعائر دوما هو جعل الكائن الإنساني على صلة، مباشرة أو غير مباشرة، مع أمر يتجاوز فرديته وينتمي إلى مراتب وجودية أخرى؛ ومن البديهي أنه ليس من الضروري في جميع الحالات حصول وعي بالصّلة القائمة هكذا لكي تكون صلة حقيقية، إذ أنّها في أغلب الأحيان تتم بواسطة الهيئات اللطيفة للفرد؛وفي الوضع الراهن، يعجز أكثر الناس عن تحويل مركزية وعيهم إليها. ومهما كان الأمر، سواء كان الأثر ظاهرا أو غير ظاهر، معجلا أو مؤجّلا، فإنّ الشعيرة تحمل على الدّوام فعاليتها في ذاتها، لكن طبعا بشرط أن تتم وفق القواعد التراثية الضامنة لشرعيتها، والتي من دونها لا تمسي سوى شكلا فارغا وصورة خاوية؛ ثم إنّ هذه الفعالية ليست أمراً "غريبا خارقاً" ولا "سحرياً" كما يقوله البعض أحيانا بقصد القدح والإنكار، لأنّها بكل بساطة ناتجة عن قوانين محدّدة بوضوح تتصرّف وفقها الفعاليات الروحية؛ وليست "التقنية" الشعائرية في الجملة سوى تطبيقا وتوظيفا لها[1].

---

[1] لا حاجة ملحّة لقول أنّ كل الاعتبارات التي نعرضها هنا تتعلق حصريا بالشعائر الحقيقية، التي لها طابع تراثي أصيل، ولا نسمح لأنفسنا إطلاقا إعطاء اسم الشعائر هذا على ما ليس هو سوى محاكاة ساخرة، أي حفلات موضوعة=

وهذا الاعتبار للفعالية الملازمة للشعائر والمعتمدة على قوانين لا تترك أيّ مجال للانفلات أو الاصطلاح والاعتباط، تشترك فيه جميع الحالات بلا استثناء؛ ويصحّ هذا على الشعائر من النمط الظاهري سواء منها الراجعة إلى أشكال تراثية غير دينية أو دينية، كما يصحّ أيضاً على الشعائر التربوية. ونذكّر مرة أخرى في هذا الصّدد بما ذكرناه سابقا حول نقطة من أهمّ النقاط هنا، وهي أنّ هذه الفعالية مستقلة تماما عن القيمة الذاتية للفرد الذي يقوم بالشعيرة والوظيفة وحدها هي المعتبرة هنا، لا الفرد على ما هو عليه؛ وبعبارة أخرى، الشرط الضروري والكافي هو أنّ هذا الفرد قد تلقى الإذن بإمكانية القيام بشعائر معيّنة بكيفية نظامية سوية؛ ولا يهمّ إذا لم يكن مدركا حقا دلالتها؛ بل حتى إن لم يكن معتقدا لفعاليتها فهذا لا يمنع شرعيتها إذا روعيت جميع قواعدها المقررة كما ينبغي[1].

وبعد هذا التمهيد، يمكن أن نأتي إلى ما يتعلق بالتربية تخصيصا؛ وفي البداية، نسجّل في هذا الصّدد، أنّ طابعها الشعائري يبيّن مرة أخرى إحدى الفوارق الأساسية التي تفصلها عن المستيسيزم؛ ففي هذا الأخير، لا وجود بتاتا لمثل تلك الشعائر، وهذا يُفهم بلا عناء إذا رجعنا إلى ما ذكرنا حول انعدام نظاميته. وربّما يحصل الميل إلى الاعتراض عن هذا، من حيث ظهور صلته أحيانا بكيفية مباشرة تزيد أو تنقص بالالتزام ببعض الشعائر؛ إلا أنّ هذه لا تختص به وحده أصلاً، إذ ليست هي بأقل ولا أكثر من الشعائر الدينية العادية؛ وليس لهذه الصلة أي طابع إلزامي، إذ أنّها غير حاصلة في الواقع في الحالات كلها، بينما، ونكرره مرة أخرى، لا وجود لتربية بلا شعائر خاصة وملائمة. وبالفعل، فخلافا لأحوال المستيسيزم ، فإنّ التربية الروحية ليست أمرا يسقط من وراء السحب، إن أمكن القول، من دون معرفة كيف أو لماذا حصل ذلك؛ وإنما هي بالعكس تعتمد على قوانين علمية

=بمقتضى عوائد بشرية بحتة، وأثرها، إن كان لها أثر، لا يمكن في أي حالة أن يتجاوز الميدان "البسيكولوجي" بالمعنى العامي الأكثر سطحية لهذه الكلمة؛ والتمييز بين الشعائر والحفلات له من الأهمية ما يجعلنا لاحقا نخصّص لمعالجته بابا مستقلا.

(1) وبالتالي فمن الخطأ الخطير استعمال عبارة "تمثيل القيام بالشعائر" عند الكلام على القيام بالشعائر التربوية من طرف أفراد يجهلون معناها ولا يسعون حتى إلى فهمها، وقد رأينا في كثير من الأحيان استعمال هذه العبارة عند كاتب ماسوني، يبدو مبتهجا بهذا "الاكتشاف" المزعج؛ ومثل هذه العبارة لا يمكن أن تتلاءم إلا مع حالة عوامّ يتظاهرون بالقيام بالشعائر، وهم غير مؤهلين لذلك شرعا؛ أمّا في التنظيم التربوي، مهما كان انحطاطه من حيث نوعية أعضائه الحاضرين، فإنّ الطقوس الشعائرية ليست تمثيلا، وإنما هي، وتبقى على الدّوام، أمرا جدّيا وفعّالا حقا، رغم عدم علم المشاركين فيها.

إيجابية واقعية وعلى قواعد تقنية مضبوطة؛ ولا إفراط في مزيد من التأكيد على هذا كلما سنحت الفرصة، لتجنب كل احتمال لسوء الفهم حول طبيعتها الحقيقية[1].

وأما التمييز بين الشعائر التربوية والشعائر الظاهرية، فلا يمكننا هنا سوى التنبيه عليه إجمالا، إذ أنّ الدخول في التفصيل يجرنا إلى ما هو بعيداً جداً، وليس ذلك مقصودنا؛ والذي يجدر بالخصوص هو استخلاص كل التبعات من كون الشعائر التربوية مختصة بصفوة حائزة على مؤهلات معينة، بينما الشعائر الظاهرية تعمّ الجمهور، وتتوجه بلا تمييز إلى جميع أعضاء وسط اجتماعي معيّن؛ وهذا يبين بالتأكيد، مهما كانت أحيانا التماثلات الظاهرة، أنّ الهدف في الحقيقة لا يمكن أن يكون هو نفسه في كلتي الحالتين[2]. وفي الواقع، ليس من هدف الشعائر الظاهرية، كما هو الحال في الشعائر التربوية، فتح بعض إمكانيات المعرفة للكائن، إذ ليس كل الناس مؤهلين له؛ ومن جانب آخر، من الأساس ملاحظة أنّ فعلها لا يهدف أبدا إلى تجاوز ميدان الفردية، رغم كونها بالضرورة تستدعي تدخّل عنصر من طراز غير فردي. وهذا جلي جدا في حالة الشعائر الدينية، التي يمكن أخذها بصفة أخصّ كطرف في المقارنة، إذ أنها هي وحدها الشعائر الظاهرية التي يعرفها الغرب حاليا. فما من دين (في جانبه الظاهري) إلا ويقتصر هدفه على ضمان "نجاة" أتباعه، وهي غاية ترجع أيضا إلى ميدان فردي، ووجهة نظره، بحكم تعريفه إن صحّ القول، لا تمتد إلى ما وراء هذا الميدان؛ والمنخرطون في الميستيسيزم أنفسهم لا يهدفون دوما إلا إلى "النجاة" ((أي النجاة من النار والفوز بجنة الحس والنفس)) لا إلى "الانعتاق" ((أي الفتح العرفاني الرباني الأكبر في مقعد صدق عند مليك مقتدر))، بينما هو بالعكس الغاية النهائية العليا لكل تربية روحية أصيلة[3].

---

(1) إلى هذه التقنية المتعلقة بالتصرف في الفعاليات الروحية، ترجع بالخصوص عبارات مثل عبارة "الفن الديني" (art sacerdotal) وعبارة "الفن الملكي" (art royal)، الدالتان على تطبيقات المنهاجين التربويين المناسبين لهما على التالي؛ ومن جانب آخر، المقصود هنا هو علم مقدّس وتراثي، وهو بالتأكيد من طراز يختلف تماما عن العلم الظاهري العام، لكنه لا يقلّ عنه "إيجابية وواقعية"، بل هو حقا أتمّ منه في هذا الوصف بكثير، إذا أخذنا هذه الكلمة بمعناها الحقيقي، بدلا من التعسّف في تحريفها كما يفعله "العلماويون" المحدثون.

(2) في هذا السياق ننبّه على خطأ علماء السلاليات وعلماء الاجتماع الذين يطلقون بكيفية غير لائقة نعت "شعائر تربوية" على شعائر تتعلق ببساطة بإدماج الفرد في تنظيم اجتماعي ظاهري، وهي لا تشترط من المؤهلات سوى بلوغ سنّ معيّنة؛ وسنعود لاحقا إلى هذه النقطة.

(3) لو قيل أنّ هذا لا يصحّ إلا على "الأسرار الكبرى" تبعا للتمييز الذي سنوضحه لاحقا، فإننا نجيب أنّ "الأسرار الصغرى" التي تقف فعلا عند منتهى القدرات البشرية، لا تشكل بالنسبة "للأسرار الكبرى" سوى مرحلة تحضيرية، وليست هي غاية في حدّ ذاتها، بينما الجانب العام للدين يظهر ككل مكتفي بذاته ولا يستدعي أيّ متمّم يلحق به.

نقطة أخرى ذات أهمية رئيسية هي التالية: التربية الروحية، في أيّ من درجاتها عند الكائن الذي تلقاها، تمثّل مكسباً ثابتا لا يزول، أي هي حالة يُدركها صاحبها، تقديريا أو فعليا، بصفة نهائية، ولا شيء حينئذ يمكن أن ينزعها عنه[1]. ويمكن هنا أن نلاحظ مرة أخرى، فرقا واضحا جدا مع أحوال الميستيسيزم التي تبدو عارضة مؤقتة بل منفلتة، ويخرج منها الشخص كما دخلها، بل ربّما لا تعود إليه أبدا، وهو ما يفسّره طابع 'الظاهراتية' لهذه الأحوال، التي تتلقى من الخارج إن صح القول، بدلا من صدورها من 'داخلية' الكائن ذاته[2]. ومن هنا تبرز مباشرة النتيجة التالية، وهي أنّ شعائر التربية تمنح طابعا نهائيا لا ينمحي؛ ونفس الأمر يحصل في إطار آخر يتعلق ببعض الشعائر الدّينية التي لهذا السبب لا يمكن أبدا تجديدها بالنسبة لنفس الشخص؛ وهي بهذا تبدي تماثلا أكثر بروزا مع الشعائر التربوية، إلى حدّ إمكانية اعتبارها، بمعنى ما، كأنّها نوع من نُقلة هذه الأخيرة إلى الميدان الظاهرية[3].

وثمة تبعة أخرى لما كنا بصدد ذكره، كنا أشرنا إليها عرضا في ما سبق، لكن يجدر الإلحاح عليها بأكثر من ذلك ولو قليلا، وهي أنّ الصفة التربوية التي تُمنح لصاحبها ليست بتاتا مرتبطة بكونه عضوا نشيطا في التنظيم الفلاني أو الفلاني الآخر؛ فبمجرّد حصول الارتباط بتنظيم تراثي، لا يصبح بإمكان أحد أن يفصمه، بل يبقى ثابتا حتى لو لم تبق بين الفرد وهذا التنظيم أيّ صلة ظاهرية، وهي التي ليست لها سوى أهمية ثانوية تماما في هذا الصدد. وهذا وحده كاف، ولو من دون أيّ اعتبار آخر، لبيان كم هي التنظيمات التربوية مختلفة اختلافا عميقا عن تنظيمات العوام التي لا يمكن أن تماثلها بل ولا مقارنتها بها بأي كيفية. فالشخص الذي ينسحب من تنظيم للعوام أو

---

(1) لكي لا يبقى أي مجال للالتباس، نوضّح أنّ هذا كله لا يتعلق إلا بدرجات التربية، لا بالوظائف، التي يمكن أن لا تُعتبر إلا مؤقتة بالنسبة للفرد؛ ويمكن لهذا الأخير أن يصير عاجزا عن القيام بها للأسباب عديدة؛ فهذان أمران مختلفان تماما، وينبغي التنبّه لتجنّب الخلط بينهما: فالأول منهما من طراز باطني خالص، بينما الثاني يرجع إلى نشاط خارجي للكائن، وهو ما يفسر الفارق المشار إليه.

(2) لهذا صلة بمسالة 'الثنائية' التي تثبتها بالضرورة وجهة النظر الدينية، حيث أنّها ترجع أساسيا إلى ما يسمّى في الاصطلاح الهندوسي بـ 'الغيرعال'.

(3) من المعلوم أنّ من بين الطقوس السبعة في الكاثوليكية، توجد ثلاثة تندرج ضمن هذه الحالة ولا يمكن وقوعها إلا مرة واحدة، وهي: التعميد، وسرّ الميرون، وسر الكهنوت (أو السيامة)؛ والتماثل بديهي بين التعميد والانخراط في طريق التربية كـ 'ولادة ثانية'؛ وسرّ الميرون يمثّل مبدئيا الترقي إلى درجة أعلى؛ وأمّا السيامة (أو ترسيم القس) فقد سبقت الإشارة إلى التماثلات التي يمكن أن نجدها فيها في ما يتعلق بتبليغ الفعاليات الروحية، وبروز هذه التماثلات بكيفية أوضح من حيث أنّ هذه الشعيرة لا يتلقاها جميع الناس وتشترط بعض المؤهلات الخاصة كما سبق ذكره.

الذي يُقصى منه، لا تبقى له أية علاقة معه، ويعود بالضبط كما كان عليه قبل انخراطه؛ أمّا الرابطة التي يقيمها طابع التربية الروحية فبالعكس، أي أنها لا تتعلق أصلاً بالعوارض كالاستقالة أو الإقصاء، التي هي مجرد إجراءات في إطار "إداري"، كما قلناه سابقا، ولا تمسّ سوى العلاقات الخارجية؛ وإذا كانت هذه الأخيرة هي كل شيء في الميدان العاميّ، حيث هي كل ما تعطيه جمعية لأعضائها لا غير ذلك، فإنّها بالعكس في الميدان التربوي، حيث ليست هي سوى وسيلة فرعية ملحقة تماما، وليست ضرورية أصلا، بالنسبة للحقائق الباطنية التي هي وحدها الهامة حقا. ونظنّ أنّ قليلا من التأمل كاف للتيقّن بأنّ هذا كله في غاية البداهة؛ والمدهش الذي شاهدناه في مناسبات كثيرة، هو سوء فهم عام تقريبا لمفاهيم ابتدائية بمثل هذه البساطة[1].

---

(1) كتطبيق لهذا الذي ذكرناه أخيرا، نذكر أبسط مثال وأكثره عمومية في ما يتعلق بالتنظيمات التربوية، وهو أنه من غير الصحيح بتاتا استعمال لفظة "ماسوني سابق" كما يقال في الكلام الجاري؛ فالماسوني المستقيل أو حتى الذي أقصي فلم يعد منتميا إلى أي محفل ولا لأي سلطة في التنظيم، يبقى رغم ذلك "ماسونيا" سواء رضي هو نفسه بهذا أو لم يرضه، فموقفه لا يغير من أمره شيئا؛ والدليل على هذا، هو أنه لو حصل بعد ذلك "رجوعه" إلى التنظيم، فهو لا يحتاج إلى انخراط جديد، ولا يكرر مرة ثانية الانتقال عبر الدرجات التي تلقاها سابقا؛ والعبارة الإنجليزية "unattached Mason" ((تقريبا بمعنى: "اللاانفصال الماسوني")) هي وحدها اللائقة بحصر المعنى في مثل هذه الحالة.

الباب 16

الشعيرة والرمز

كنا سابقا نبّهنا على أنّ الشعيرة والرمز، اللذين هما عنصران جوهريان لكل تربية روحية، بل هما بصفة عامة، يوجدان أيضا متلازمين على الدّوام في كل ما له طابع تراثي، هما في الحقيقة مترابطان بعلاقة وثيقة بحكم نفس طبيعتهما. وبالفعل، فالشعيرة تتضمن بالضرورة معنى رمزيا في كل عناصرها المؤلفة لها؛ وعكسيا، ما من رمز إلا ويُنتج (وهذا هو الهدف الأساسي من وجوده) عند من يتأمل فيه بالمؤهلات والشروط المطلوبة، آثارا يمكن بالضبط مقارنتها بآثار الشعائر بحصر المعنى، لكن طبعا شريطة وجود تبليغ تربوي نظامي سوي كشرط مسبق، عند نقطة انطلاق ذلك الجهد التأملي، إذ بغياب هذا التبليغ لا تكون الشعائر سوى صورة خاوية، كما هو واقع في المحاكاة المنحرفة للتربية الزائفة.

وينبغي أيضا إضافة أنّه عندما يكون المقصود شعائر ورموز تراثية حقا (أمّا التي ليس لها هذا الطابع فهي لا تستحق أن يطلق عليها هذا الاسم، إذ ما هي في الحقيقة إلا مجرد تزييفات عامية تماما)، فإنّ أصلها على السواء "غير بشري"؛ ولهذا، كما أشرنا إليه سابقا، فإنّ سبب استحالة تحديد واضع أو مخترع معين لها ليس هو عدم معرفته، كما يمكن أن يفترضه المؤرخون العاديون (وإن لم يُسعفهم هذا الافتراض، يلجؤون إلى أن يروا في ذلك الأصل نوعا من "الوعي الجماعي" الذي، حتى لو وُجد، لكان عاجزا في كل الأحوال عن إبداع أمور من طراز علوي مفارق كالشعائر والرموز التي نحن بصدد الكلام عنها)؛ وإنّما هي نتيجة ضرورية لذلك الأصل نفسه، ولا يمكن أن يعترض عليها إلا الذين يجهلون تماما الطبيعة الحقيقية للتراث الروحي ولكل أقسامه المؤلفة والمتممة له، كما هو الحال طبعا في نفس الوقت بالنسبة للشعائر وللرموز.

وإذا أردنا أن نفحص بكيفية أدق هذا التطابق الأساسي بين الشعيرة والرمز، يمكن في البداية القول أن الرمز بصفته صورة "تخطيطية" كما هو عليه عادة في أغلب الأحيان، هو، إن صحّ القول، تثبيت لحركة إيماء شعائرية[1]. وفي كثير من الأحيان، ينبغي أن يتم تخطيط الرمز نفسه بكيفية نظامية طبق الشروط التي تضفي عليه جميع سمات الشعيرة بحصر المعنى؛ ولدينا على هذا مثال واضح جدا، في ميدان سفلي، هو ميدان السحر (الذي هو رغم كل شيء علم تراثي)، وذلك عند

[1] هذه الاعتبارات تتعلق مباشرة بما سميناه "نظرية حركة الإيماء" التي كنا قد أشرنا إليها في العديد من المناسبات.

إنجاز رسوم طلسمية؛ وكمثال آخر لا يقل وضوحا في الإطار الذي يهمنا مباشرة، تخطيط "اليانترا" في التراث الهندوسي[1]؛ لكن ليس هذا هو كل شيء، لأنّ مفهوم الرمز الذي كنا بصدد الكلام عنه، هو، والحق يقال، في غاية الانحصار؛ ذلك أنّه لا يوجد فقط رموز صورية أو بصرية، وإنّما أيضا رموز صوتية؛ وكنا في موقع آخر نبّهنا على التمييز بين صنفين أساسيين، هما في الملة الهندوسية صنف "اليانترا" وصنف "المانترا"[2]؛ ووضحنا حتى الرجحان الذي يميز على التتالي نوعين من الشعائر التي ترجع في الأصل، بالنسبة للشعائر البصرية إلى تراثيات الشعوب الحضرية، وبالنسبة للشعائر الصوتية إلى تراثيات الشعوب الرحّل؛ والفصل بينهما لا يمكن طبعاً أن يتم بكيفية تامة (ولهذا فلا كلام هنا، إلا على رجحان)؛ وكل درجات التداخل بينهما ممكنة، بفعل التكييفات المتعددة التي حدثت خلال العصور والتي شكّلت الأشكال التراثية المتنوعة المعروفة لدينا حاليا. وهذه الاعتبارات تبيّن بوضوح الصلة القائمة، بصفة عامة شاملة، بين الشعائر والرموز؛ إلا أنه بالإمكان إضافة أنّ هذه الصلة تبرز مباشرة في حالة "المانترا"؛ وبالفعل، فإذا كان الرمز البصري، يبقى أو يمكن أن يبقى في هيئة ثابتة، حالما يتم تخطيطه (ولهذا تكلمنا بصدده عن الإيماء الثابت)، فإنّ الرمز السمعي، في المقابل، لا يظهر إلا مدّة القيام بالشعيرة. وحدّة هذا الفارق تخف عند وقوع تناسب بين الرموز السمعية والرموز البصرية؛ وهذا هو الحاصل في الكتابة، حيث أنها تمثل تثبيتا حقيقيا للصوت (وبالطبع ليس للصوت نفسه كما هو عليه، وإنّما لإمكانية تكريره الدائم)؛ ولا حاجة ملحّة في هذا الصّدد للتذكير بأن الكتابة، من حيث أصلها على أي حال، هي تخطيط رمزي بالأساس. وزيادة على هذا، فالكلام نفسه ليس سوى ذلك، إذ أنّ هذا الطابع الرمزي ملازم له بحكم طبيعته الخاصة؛ فمن البديهي أنّ الكلمة، مهما كانت، لا يمكن أن تكون سوى رمزاً للفكرة التي تعبّر عنها؛ ولهذا، فما من لغة، سواء منها المنطوقة أو المكتوبة، إلا وهي حقا جملة من الرموز؛ وهذا هو بالتحديد السبب الذي يثبت أنّها ليست إبداعاً صنفه الإنسان بكيفية تزيد أو تنقص، ولا

---

(1) يمكن تشبيهه، في الماسونية القديمة، بتخطيط "رسم المحفل" (بالإنجليزية "tracing board"، وربما أيضا، بنوع من التحريف "trestle - board")، الذي كان يشكّل فعلا "يانترا" حقيقيا. والشعائر التي لها علاقة مع تشييد المباني ذات الوظيفة التراثية يمكن أيضا أخذها هنا كمثال، ولهذه المباني بالضرورة في حد ذاتها طابع رمزي.

(2) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 21.

هي مجرد نتيجة لملكاته من الميدان الفردي[1]، خلافا لجميع النظريات "الطبائعية" التي حصل تخيّلها خلال الأزمنة الحديثة في محاولة لتفسير نشأة اللغات.

وبالنسبة للرموز البصرية نفسها، توجد حالة مشابهة لحالة الرموز السمعية من الحيثية التي كنا بصدد التنبيه عنها؛ إنها حالة الرموز التي لا تُرسم بكيفية ثابتة لكنها تُستعمل فقط كشارات علامات في الشعائر التربوية (لاسيما "علامات التعرف" التي تكلمنا عنها سابقا)[2]، بل حتى في الشعائر الدينية الظاهرية (و"علامة الصليب" مثال نموذجي يعرفه الجميع)[3]؛ فالرمز هنا، هو حقا نفس حركة الإيماء الشعائري[4]. ولا جدوى أصلا من إرادة جعل هذه العلامات صنفا ثالثا للرموز، متميزا عن التي تكلمنا عنها حتى الآن؛ ومن المحتمل أنّ بعض علماء النفس اعتبرها هكذا صنفا متميزا وأطلق عليها تسمية "الرموزالمحركة" أو تسمية أخرى من هذا النمط؛ لكن، حيث أنها وضعت ليدركها البصر، فهي من هنا تندرج ضمن الرموز البصرية بسبب آنيتها" ((أي تتم في نفس الآن الزمني)) إن أمكن القول، وهي التي تُبرز أتم تماثل مع الصنف المتكامل معها، أي صنف الرموز الصوتية. ومع هذا، ونكرره مرة أخرى، فإنّ الرمز "التخطيطي" نفسه، هو إيماء أو حركة مثبتة (الحركة نفسها، أو مجموعة الحركات التي يزيد تعقيدها أو ينقص، واللازمة لرسم الرمز، هي التي يسميها بلا شك أولئك النفسانيون المذكورون، في لغتهم الخاصة، بـ "التخطيط المحرك")[5].

وفي ما يخص الرموز البصرية، يمكن أيضا القول أنّ حركة الأعضاء الصوتية اللازمة لإحداثها (سواء إصدار الكلام المعتاد أو الأصوات الموسيقية) تشكّل في الجملة إيماء على غرار كل

---

[1] من البديهي أنّ التمييز بين "اللغات المقدسة" و"اللغات غيرالمقدسة" لا دخل له هنا إلا بصفة ثانوية؛ فالطابع غير المقدس للغات، كما هو الحال في العلوم والفنون، لا يمثل أبداً سوى انحطاط؛ وانحطاط اللغات يمكن أن يكون قد حدث قبل غيره وبكيفية أسهل من مظاهره الأخرى، بسبب استعمالها الأعم والأكثر جريانا على الألسنة.

[2] "الكلمات" التي لها استعمال مماثل تدخل طبعا ضمن صنف الرموز السمعية.

[3] هذه العلامة كانت هي أيضا "علامة تعرف" حقيقية عند المسيحيين في أزمنتهم الأولى.

[4] توجد، إن صحّ القول، حالة وسطى، وهي حالة الرسوم الرمزية التي ترسم عند بداية شعيرة أو عند تحضيرها، ثم تمحى مباشرة بعد إتمامها؛ وهذا هو الحاصل بالنسبة للكثير من "اليانترا". ونفس الشيء كان يحصل قديما بالنسبة لتخطيط "رسم المحفل" في الماسونية. وهذا التصرف لا يمثل فقط احتياطا ضد فضول العوام، فهذا تفسير يبقى دائما في غاية "التبسيط" والسطحية؛ وإنما ينبغي أن يُعتبر كنتيجة للعلاقة نفسها التي تربط بعمق الرمز مع الشعيرة، بحيث لا يُشهد في العيان أيّ سبب لبقاء هذه مع غياب الآخر.

[5] يظهر هذا بجلاء تام في مثل حالة "علامة التعرف" التي، عند الفيثاغوريين، تتمثل في رسم خماسي الأضلاع بخط واحد (أي من دون رفع اليد خلال الرسم).

أصناف الحركات الجسمية الأخرى، التي لا يمكن أبدا عزلها عنها بكيفية تامة[1]. وبالتالي، فإنّ مفهوم الإيماء هذا، عند أخذه بالاعتبار الأوسع (وهو الذي ينطبق مع ما تستلزمه حقا هذه الكلمة، بدلا من الاعتبار الأكثر انحصارا الذي يعطيه لها الاستعمال العادي)، يُرجع كل هذه الحالات المختلفة إلى الوحدة، بحيث يمكن القول أنّ هنا يوجد في الصميم مبدؤها المشترك؛ ولهذه الحقيقة، في المجال الميتافيزيقي، دلالة عميقة، لا يمكننا التوسع فيها هنا، لكي لا نبتعد كثيرا، عن الموضوع الرئيسي لدراستنا.

والآن، يمكن بلا عناء فهم أنّ ما من شعيرة إلا وهي مؤلفة من جملة رموز؛ وهي بالفعل رموز لا تشتمل فقط على أدوات للاستعمال أو صور مرسومة، كما يمكن أن يميل إليه التفكير عند أخذه للمفهوم الأكثر سطحية، وإنّما تتضمن أيضا إيماءات يتم القيام بها وكلمات يتلفظ بها (وهذه الكلمات ما هي في الحقيقة، كما ذكرناه، سوى حالة خاصة من الإيماءات)، أي باختصار تتضمن: كل عناصر الشعيرة بلا استثناء؛ وهذه العناصر هي بالتالي ذات قيمة رمزية بمقتضى نفس طبيعتها، لا بمقتضى دلالة غير ملازمة لها ومضافة إليها من أوضاع طارئة خارجية.

ويمكن أيضاً القول أنّ الشعائر رموز "متحركة"، وأنّ كل إيماء شعائري رمز "متحرك"[2]؛ وما هذا في الجملة إلا كيفية في التعبير عن نفس المعنى، مع إبراز الطابع المميز للشعيرة من كونها، ككل حركة، تتم حتما في الزمان[3]، بينما الرمز على ما هو عليه يمكن أن يُعتبر من وجهة نظر "لا زمانية". ومن حيث هذا المعنى، يمكن الكلام على علوّ الرمز بالنسبة للشعيرة؛ لكن الشعيرة والرمز ما هما في الصميم سوى مظهران لنفس الحقيقة؛ وهذه الحقيقة، ليست في النهاية، سوى التناسب الرابط بين جميع مراتب الوجود الكلي، وبواسطته يمكن لوضعنا الإنساني أن يتصل بالمراتب العليا للكائن.

---

(1) في ما يتعلق بعلاقات اللغة مع الإيماء بالمعنى المعتاد الضيق، نشير إلى بحوث "ر.ب. مارسال جوس"؛ ورغم أنّ نقطة انطلاقها تختلف جدا بالضرورة عن نقطة انطلاقنا، فهي في وجهة نظرنا جديرة بالاهتمام، من حيث فحصها لمسألة بعض كيفيات التعبير التراثي، المرتبطة عموما بتشكيل اللغات المقدسة واستعمالها، وهي كيفيات فُقدت تماما تقريبا أو نُسيت في اللغات غير المقدسة التي اختزلت في الجملة في شكل الكلام الأضيق انحصارا.

(2) في هذه الوجهة من النظر، نسجّل بالخصوص، الدّور الذي تلعبه الحركات الإيمائية في الشعائر، وهي التي تسمّى في التراث الهندوسي بـ"مودراس"، وتشكل لغة حقيقية من الحركات والهيئات. و"التلامسات" "les attouchements" (بالإنجليزية "grips") المستعملة كـ"وسائل للتعرف" في التنظيمات التربوية، سواء في الغرب أو في الشرق، ليست في الحقيقة شيئا آخر سوى حالة خاصة من "المودراس".

(3) كلمة "كارما" في السنسكريتية، التي تعني أولا في العموم "عمل" (أو: تصرف، أو فعل، أو سلوك) تُستعمل بكيفية "تقنية" للدلالة بالخصوص على "عمل شعائري"؛ وبالتالي فالذي تُعبر عنه مباشرة هو نفس هذا الطابع المميّز للشعيرة الذي ننبه هنا عليه.

الباب 17

القصص الرمزية (*Mythes*)، وأسرار ورموز

الاعتبارات التي كنا بصدد عرضها تقودنا تلقائياً إلى فحص مسألة مرتبطة بها، وهي مسألة علاقات الرمز مع ما يُسمى بـ"القصة الرمزية" ((أو "الأسطورة"))؛ وفي هذا الموضوع، ينبغي في البداية أن ننبّه على أننا تكلمنا أحيانا عن نوع من الانحطاط للرمزية تولّد منه "علم الأساطير" (أو "الميتولوجيا")، بالمعنى الذي يُعطى عادة لهذه الكلمة؛ وهو صحيح بالفعل عندما يكون المقصود راجعا إلى العصر القديم المسمى بـ"الكلاسيكي"؛ لكن ربما لا يصحّ تطبيقه خارج ذلك العصر من الحضارتين اليونانية واللاتينية. ولهذا نعتقد أنّه في أيّ حالة أخرى، يجدر تجنب استعمال هذه الكلمة التي لا يمكن إلا أن تستدعي التباسات سيئة وتشابهات لا مبرّر لها؛ لكن إذا كان استعمالها يفرض هذا التقييد، فينبغي رغم ذلك قول أن كلمة "Mythe" في نفسها وفي دلالتها الأصلية، لا تتضمن أي معنى يدل على ذلك الانحطاط، الذي حدث خلال عهد متأخر في الجملة، ونجم فقط عن انعدام في الفهم يزيد أو ينقص، لتراث سابق عتيق جدا. وتجدر إضافة أنه إذا كان بالإمكان الحديث عن "Mythes" (أي "أساطير") عندما يتعلق الأمر بنفس هذا التراث – شريطة إعادة المعنى الحقيقي للكلمة وإزاحة كل ما علق بها في غالب الأحيان من "استهانة" في الكلام الجاري – فإنه على أيّ حال، لا وجود حينئذ لـ"علم الأساطير" كما يفهمه المحدثون، إذ ليس هو بأكثر من دراسة تحدث من "الخارج"، وبالتالي تستلزم، إن أمكن القول، انعدام فهم من الدرجة الثانية.

إنّ إرادة القيام بالتمييزأحيانا بين "القصص الرمزية" (أو "الأساطير" Mythes) و"الرموز" لا أساس لها في الحقيقة؛ فالقصة الرمزية، عند البعض، هي حكاية تتضمن معنى غير ما تعبّر عنه الكلمات المؤلفة لها تعبيرا مباشرا حرفيا، بينما الرمز هو بالأساس تمثيل صوري لبعض الأفكار بواسطة تخطيط هندسي أو رسم ما؛ فالرمز إذن هو بحصر المعنى وسيلة تخطيطية للتعبير، والقصة الرمزية وسيلة لفظية. وتبعا لما شرحناه سابقا، يوجد هنا، في ما يتعلق بالدلالة المعطاة للرمز، تقييد مرفوض تماما، لأنّ ما من صورة تؤخذ لتمثيل فكرة، أو للتعبير عنها أو للإيحاء بها بكيفية ما، وبأي درجة كانت، إلا وهي علامة، أو بعبارة مكافئة، هي رمز لهذه الفكرة؛ وليس من المهم أن تكون الصورة مرئية أو من أيّ صنف آخر، لأنّه لا ينجرّ عن ذلك أيّ فارق جوهري ولا يغيّر إطلاقا أي

شيء في مبدأ الرمزية ذاته. وهذا المبدأ، في جميع الحالات يعتمد دائما على علاقة تماثل أو تناسب بين الفكرة التي ينبغي التعبير عنها والصورة التخطيطية أو الشفاهية أو غيرها التي تعبّر عنها؛ وفي هذه الوجهة من النظر العامة عموما شاملاً، وكما ذكرناه سابقا، لا يمكن للكلمات نفسها أن تكون شيئا آخر سوى رموز. وبدلا من الحديث عن فكرة وعن صورة كما نحن بصدد بيانه، يمكن أيضا بصفة أعم حتى الحديث عن حقيقتين من حقائق ما، من نمطين مختلفين، يوجد بينهما تناسب يعتمد في نفس الوقت على طبيعة كل منهما؛ وفي هذه الأوضاع يمكن لحقيقة من نمط معيّن أن تمثّل حقيقة أخرى من نمط آخر، فتكون بذلك رمزاً لها.

وبعد هذا التذكير بمبدأ الرمزية، يتبيّن طبعا أنه قابل للعديد من الأنماط المتنوعة، والقصص الرمزي ليس سوى حالة خاصة منها، ويشكل أحد أنماطها؛ ويمكن القول أن الرمز هو الجنس، والقصص الرمزي هو أحد الأنواع المندرجة فيه. وبعبارة أخرى، يمكن النظر إلى حكاية رمزية، كما يمكن بالطريقة نفسها النظر إلى رسم رمزي، أو أيضا إلى أشياء أخرى كثيرة لها نفس الطابع وتلعب نفس الدّور؛ والأساطير هي قصص رمزية، مثلها مثل "الحِكم" أو "الأمثال"، التي هي في الصميم لا تختلف عنها جوهرياً[1]؛ ولا يبدو لنا هنا وجود أيّ أمر يمكن أن يستدعي أدنى صعوبة، حالما يحصل الفهم الجيد للمفهوم العام والأساسي للرمز.

وبعد هذا البيان، يجدر توضيح الدلالة الخاصة بمعنى كلمة "Mythe" نفسها، التي يمكن أن تقودنا إلى بعض الملاحظات المفيدة، والتي ترتبط بطابع الرمزية ووظيفتها من حيث المعنى الأخص الذي تتميز به عن اللغة العادية المألوفة، بل تعاكسها من بعض الوجوه. وعموما تعتبر كلمة "mythe" مرادفة لكلمة "حكاية رمزية" بالاقتصار على اعتبارها كقصة خيالية ما، وتكتسي في غالب الأحيان طابعا شعريا يزيد أو ينقص؛ وهذا بفعل الانحطاط الذي تكلمنا عنه في البداية؛ واليونانيون الذين اقتبست من لغتهم هذه الكلمة، لهم يقينا قسطهم في المسؤولية عن ما هو، والحق يقال، تشويه عميق وتحريف للمعنى الأول. فمنذ عهد باكر، بدأت عندهم بالفعل نزوات الخيال الفردي تنطلق منفلتة في جميع أشكال الفن الذي، بدلا من بقائه مرتبطا بالتراث الروحي والرمزي،

---

[1] مما لا يخلو من فائدة ملاحظة أنّ ما يُسمى في الماسونية بـ "أساطير" (légendes) بمختلف الدرجات، يدخل ضمن هذا التعريف للقصص الرمزية؛ و"تفعيل" هذه "الأساطير" يبين بوضوح أنها تندرج حقا في الشعائر نفسها، التي يستحيل إطلاقا فصلها عنها؛ وما ذكرناه عن التطابق الجوهري بين الشعيرة والرمز ينطبق إذن مرة أخرى بوضوح تام على مثل هذه الحالة.

كما كان الحال عند المصريين وشعوب الشرق، أخذ بذلك الانفلات اتجاها مختلفا تماما، هدفه الامتاع أكثر من التعليم، وآل إلى مبتدعات خالية تقريبا من كل دلالة حقيقية عميقة (باستثناء ما كان بالإمكان أن يبقى، ولو بدون وعي، من عناصر تنتمي إلى التراث الروحي السابق) والتي على أيّ حال لم نعد نعثر فيها على أثر لهذا العلم "الدقيق" بامتياز الذي هو علم الرمزية الحقيقية؛ وتلك هي في الجملة، بداية ما يمكن تسميته بالفن العاميّ (غيرالمقدس)؛ وهي تتطابق تقريبا مع بداية ذلك التفكير العامي أيضا الناجم عن تصرف نفس النزوة الفردية في ميدان آخر، والذي أطلق عليه اسم "الفلسفة". والنزوة المذكورة اجتاحت بالخصوص القصص الرمزية السابقة، والشعراء الذين لم يصبحوا حينئذ كتبة مقدسين كما كانوا عليه في الأصل، ولم يصبحوا حائزين على الإلهام "فوق البشري" ((أي الإلهام الرباني)) طوّروا تلك القصص وغيّروها تبعا لخيالهم، وأحاطوها بزخارف زائدة لا طائل تحتها، فعتموها وشوهوها، إلى حد أنه أمسى من الصعب جدا في غالب الأحيان العثور على معناها وإبراز عناصرها الجوهرية، إلا ربّما بمقارنتها مع رموز مماثلة يمكن أن نجدها في مواقع أخرى ولم تُصب بمثل ذلك التشويه؛ وفي النهاية، يمكن القول أنّ القصص الرمزي، لم يُمس عند الأغلبية على أي حال، سوى رمزا غير مفهوم، كما هو عليه الحال عند المحدثين. ولكن لم يكن ذلك سوى امتهان، أو إن أمكن القول "تدنيس" بالمعنى الحرفي للكلمة ((المقابل لكلمة "تقديس")).

والذي ينبغي اعتباره، هو أنّ الأسطورة، كانت بالأساس قبل كل تشويه حكاية رمزية كما سبق ذكره، وهذا هو السبب الوحيد لوجودها. وفي هذه الوجهة من النظر، لا تكون "الأسطورة" مرادفة بكيفية تامة لـ "حكاية" ("Fable")، لأنّ هذه الكلمة الأخيرة (باللاتينية fabula، مشتقة من fari، أي تحدّث) لا يدل اشتقاقها إلا على قصة ما، من دون تحديد أصلا لطابعها أو المقصود منها؛ وهنا أيضا، لم يرتبط بها معنى "التصور الخيالي" إلا لاحقا. بل أكثر من هذا، هو أن كلمتي "mythe" و"fable" اللتين آل الأمر إلى اعتبارهما متكافئتين، هما مشتقتان من جذور متعاكسة تماما في الحقيقة، لأنّ جذر كلمة "fable" يدل على الكلام بينما جذر كلمة "mythe" يدل بالعكس على الصمت، مهما بدا هذا غريبا لأول وهلة عندما يكون المقصود هو القصة.

وبالفعل، فالكلمة اليونانية "muthos" أي "mythe"، مشتقة من جذر "mu" ((مثل "مه" أي "أصمت" بالعربية))، وهو يدل على الفم المغلق؛ ويوجد هذا الجذر في الكلمة اللاتينية

"mutus" (أي أبكم)[1]؛ وهذا هو معنى فعل "muein" أي غلق الفم، أو السكوت (وبالتوسع آل إلى الدلالة على إغلاق العينين بالمعنى الحرفي وبالمعنى المجازي)؛ وفحص بعض مشتقات هذا الفعل مفيدة بوجه خاص. وهكذا، من لفظة "muô" (وهي في صيغة المصدر "muein") يُشتق مباشرة فعلان لا يختلفان عنها في شكلهما إلا قليلا، وهما "muaô" و"mueô"؛ والأول منهما له نفس دلالات "muô"؛ ويضاف إليه مشتق آخر هو "mullô" الذي يعني كذلك غلق الشفتين، ويعني أيضا الهمس من دون فتح للفم[2]، وأما فعل "mueô"، وشأنه هو الأهم، فيعني التعريف (بـ"الأسرار" "mystéres" المشتق اسمها من نفس الجذر كما سنراه لاحقا، وتحديدا بواسطة لفظتي "mueô" و"mystéres") وتبعا لهذا، يعني أيضا التعليم والتربية (لكن في البداية تعليم من دون كلام، كما كان عليه الحال فعلا في مدارس الأسرار)، كما يعني أيضا التقديس أو النذر؛ بل ينبغي القول أنه يعني في المحل الأول التقديس، إذا أردنا من كلمة "تقديس" ما ينبغي أن يكون عليه الأمر، أي تبليغ فعالية روحية، أو الشعيرة التي بواسطتها يتم هذا التبليغ بكيفية نظامية سوية؛ ومن هذه الدلالة الأخيرة ورد في عصر متأخر لنفس الكلمة، في اللغة الكنسية المسيحية، معنى منح رسامة القسيس، التي هي أيضا فعلا "تقديس" بهذا المعنى، وإن كان في إطار يختلف عن إطار التربية الروحية العرفانية.

لكن، قد يقال إذا كان هذا هو أصل كلمة "mythe"، فكيف حصل استعمالها للدلالة على قصة من نوع خاص؟ والجواب هو أنّ مفهوم الصمت هذا، ينبغي إرجاعه هنا إلى الأمور، التي بمقتضى طبيعتها، يتعذّر التعبير عنها، تعبيرا مباشرا على أي حال، بواسطة اللغة العادية. فإحدى الوظائف العامة للرمزية هي فعلا الإيحاء بما لا يمكن الإفصاح عنه، فيحصل الاستشعار به، بل "التيقن" منه، حيث يسمح بالعبور من مستوى إلى آخر، ومن الأدنى إلى الأعلى، أي من ما هو في متناول الإدراك المباشر إلى ما لا يدرك إلا بصعوبة أكبر بكثير؛ وهذا هو المرمى الأوّل للقصص الرمزي. وحتى في العصر "الكلاسيكي"، لجأ أفلاطون إلى استعمال القصص الرمزي عندما أراد عرض مفاهيم تتجاوز مدى وسائله الجدلية المعتادة؛ وتلك القصص الرمزية التي لا شك أنه لم

---

(1) "mutus liber" (موتوس ليبار) عند الهرمسيين هو حرفيا "كتاب أبكم"، أي بلا شرح شفاهي، لكنه أيضا، في نفس الوقت، كتاب الرموز، من حيث أنه يمكن حقا اعتبار الرمزية كـ "لغة الصمت".

(2) الكلمة اللاتينية التي تعني الهمس "murmur" (مورمور) ما هي إلا الجذر "mu" (مو) موصولا بالحرف "r" (ر) ومكررا، لكي يحدث صوت مخنوق ومتواصل يصدر من الفم المغلق.

"يخترعها"، وإنما "كيّفها" فقط، لأنها تحمل علامة لا مرية فيها على تعليم تراثي (كما تحملها أيضا بعض الأساليب التي يوظفها في تأويل الكلمات، وهي تشبه أساليب "نيروكتا" في التراث الهندوسي)[1]، هي بعيدة جدا عن أن تكون مجرد زخارف أدبية تفاهتها تزيد أو تنقص كما يراه فيها الشراح و "النقاد" المحدثون، الذين يجدون راحة في إزاحتها هكذا من دون أي فحص آخر ولو بإعطائها تفسيرا تقريبيا. وبالعكس تماما، فإنّ تلك القصص الرمزية تستجيب إلى أعمق ما في فكر أفلاطون، وهي الأكثر تجردا عن العوارض الفردية، وبسبب عمقها هذا لا يمكن التعبير عنها إلا رمزيا؛ والأسلوب الجدلي عنده يتضمن في كثير من الأحيان نصيبا من "المراوغة" الملائمة جدا للعقلية اليونانية، لكنه عندما يتخلى عنه ليتطرق إلى القصص الرزمي، نكون حينئذ على يقين بأنّ المراوغة قد انتهت وبأنّ الأمورأصبحت بكيفية ما ذات طابع "مقدس".

فما يقال في القصص الرمزي هو إذن أمر آخر غير ما يُفصح عنه؛ ويمكن عرضا ملاحظة أن هذه هي الدلالة الاشتقاقية لكلمة "allégorie" ((أي المجاز أو الاستعارة الرمزية)) (من "allo agoreueim"، أي حرفيا "قول شيء آخر")، وهي تعطي مثالا آخر لانحرافات المعنى الناجمة عن الاستعمال الجاري، إذ انها أمست لا تدل في الواقع حاليا إلا على تمثيل اصطلاحي و "أدبي" منحصر في مقصد أخلاقي أو بسيكولوجي، وتندرج في أغلب الأحيان، في صنف ما يمكن تسميته عموما بـ "المجردات المشخصة"؛ ولا حاجة إلى قول أن لا أبعد من هذا عن الرمزية الحقيقية. ولكن، رجوعا إلى القصص الرمزي، فإنه إذا كان يقول ما لا يريد الإفصاح عنه، فإنّه يوحي به بمقتضى ذلك التناسب التماثلي الذي هو الأساس والجوهر نفسه لكل كلامه، ومن هنا جاءت كلمة "mythe"[2].

بقي علينا لفت الانتباه إلى تقارب كلمتي "mythe" و"mystére" ("ميستار" أي أمر غامض أو سر)، المشتقتان معا من نفس الجذر: فالكلمة اليونانية "mustêrion" أي

---

(1) حول أمثلة لهذا النوع من التأويل، ينظر بالخصوص حواراته في "كراتيل".

(2) يمكن ملاحظة أن هذا هو الذي تعنيه أيضا كلمات المسيح ﷺ، التي تؤكد التطابق الأساسي الذي أشرنا إليه قبل قليل بين "القصص الرمزي" و "الأمثال": إني أتكلم بالأمثال مع الذين هم في الخارج (وهذه عبارة تكافئ بالضبط كلمة "عوام") بحيث أنهم عندما ينظرون لا يبصرون شيئا بتاتا، وعندما يلقون السمع لا يسمعون شيئا أصلاً (انجيل القديس متى: 13، 13؛ القديس مرقس: 4، 11-12؛س القديس لوقا: 8، 10). والمقصود هنا هم الذين لا يدركون إلا ما يقال حرفيا، ولا يستطيعون النفوذ إلى ما وراءه لإدراك ما يتعذّر التعبير عنه، وبالتالي هم الذين لم يُمنحوا معرفة سر ملكوت السموات؛ واستعمال كلمة "سر" ("mysrére") في هذه الجملة الأخيرة من النص الإنجيلي، ينبغي بالخصوص ملاحظة علاقته بالاعتبارات التي ستتبع.

"mystéres" مرتبطة مباشرة، هي أيضا، بمفهوم "الصمت"؛ وهو ما يمكن تفسيره بمعاني متعددة مختلفة لكنها مترابطة، ولكل منها سبب لوجودها من إحدى وجهات النظر. ولنلاحظ في البداية، حسب الاشتقاق الذي أشرنا إليه سابقا (من mueô)، أنّ المعنى الرئيسي للكلمة هو الذي يعود إلى التعريف بالتربية الروحية؛ وبالفعل، هذا هو الذي ينبغي اعتباره في ما يتعلق بما يسمى "mystéres" ((أي مدارس الأسرار)) في العصر اليوناني القديم. ومن جانب آخر، مما يبين مرة أخرى المآل الغريب حقا لبعض الكلمات، هو أنّ كلمة أخرى لها قرابة وثيقة بالكلمات التي كنا بصدد ذكرها، هي كما سبق التنبيه عليه، كلمة "mystique" (ميستيك) التي تنطبق اشتقاقيا مع كل ما يتعلق بالأسرار (mystéres)؛ فلفظة "mustikos"، هي بالفعل نعت لـ "mustés"، أي نعت للمريد المنخرط في التربية؛ فهي إذن في الأصل تكافئ ما تدل عليه كلمة "التربية" وتُطلق على كل ما يتعلق بالتربية الروحية، وعلى جملة مبادئها وعلى موضوعها نفسه (لكنها في معناها القديم هذا، لا يمكن أبدا تطبيقها على أشخاص)؛ والحال أنّ نفس هذه الكلمة عند المحدثين (أي كلمة "ميستيك") هي الوحيدة من بين كل هذه الكلمات ذات الأصل المشترك، التي آلت إلى إطلاقها حصريا على أمر، هو كما رأيناه، لا يشترك بتاتا في شيء مع التربية الروحية، بل له سمات معاكسة لها من بعض الوجوه.

ولنعد الآن إلى المعاني المختلفة لكلمة "mystéres" (ميستار)؛ والمعنى المباشر الأقرب، والذي نقول عنه بطيبة خاطر أنه الأغلظ أو الأكثر سطحية على أي حال، يدل على "ما لا ينبغي الكلام عنه"، أي الذي يجدر السكوت عنه، أو الذي لا يجوز التعريف به في الخارج؛ وهذا هو المعنى الأكثر شيوعا عموما، حتى عندما يكون المقصود الأسرار العتيقة ((أي في الحضارتين اليونانية والرومانية))؛ ولم تحتفظ هذه الكلمة بمعنى آخر غير هذا المعنى، حتى في دلالتها الأكثر شيوعا التي أخذتها في عهد لاحق. ورغم هذا، فإنّ ذلك المنع من كشف بعض الشعائر وبعض التعاليم، ينبغي في الحقيقية أن يُعتبر هو أيضا بالخصوص ذا قيمة رمزية، من دون إلغاء للاعتبارات الأخرى المتعلقة بالظروف، والتي بالتأكيد لعبت أحيانا دورا، غير أنّ طابعها لم يكن دوما سوى طابعا عرضيا؛ ولقد شرحنا هذه النقطة عند الكلام عن الطبيعة الحقيقية لسر التربية الروحية العرفانية. وكما سبق ذكره في هذا الصدد، فإنّ ما يسمّى بـ "منهاج الالتزام بالصمت" الذي كان مطبقا سواء في الكنيسة المسيحية الأولى، أو في مدارس الأسرار القديمة (والمتديونون من أعداء علم الباطن ينبغي عليهم أن يتذكروا هذا جيدا) بعيدا جدا عن كونه يبدو مقتصرا فقط على مجرد احتياط ضدّ العداوة الناجمة من عدم

الفهم في عالم العوام، حتى إن كانت في كثير من الأحيان عداوة حقيقية وخطيرة؛ فإننا نرى لذلك أسبابا أخرى من طراز أعمق بكثير، يمكن أن تدل عليه المعاني الأخرى التي تتضمنها كلمة "mystéres". ويمكن إضافة أنه ليس مجرد صدفة وجود تماثل قريب بين كلمتي "sacré" (sacratum أي مقدس) و "secret" (secretum أي سري)؛ والمقصود في كلتي الحالتين، هو ما يوضع على حدة (secrenere، أي الوضع جانبا على حدة، ومنه اسم المفعول secretum) أي الخاص، والمنفصل عن الميدان العامي؛ وكذلك، المحل المقدس يسمى "templum" من الجذر "tem" (الذي نجده أيضا في اليونانية "temno" أي قطع، وبتر، وفصل، ومنه كلمة "temenos"، أي الحرم المقدس) الذي يعبر أيضا عن نفس المفهوم؛ وكلمة "contemplation" (أي التأمل الروحي) المشتقة أيضا من نفس الجذر، ترتبط هي أيضا بهذا المفهوم بمقتضى طابعها "الباطني" حصريا[1].

وتبعا للمعنى الثاني للكلمة "mystére"، وهو أقل سطحية من سابقه، فهو يدل على ما ينبغي تلقيه بصمت[2]، والذي لا تجدر مناقشته؛ وفي هذه الوجهة من النظر، يمكن إطلاق تسمية "mystéres" على جميع المذاهب التراثية السوية الأصيلة، بما فيها العقائد الدينية الصحيحة التي تشكل حالة خاصة منها (ودلالة هذه الكلمة "mystéres" تتسع حينئذ إلى ميادين أخرى غير ميدان التربية الروحية، لكنها تخضع على السواء إلى فعالية "غير بشرية")، لأنها حقائق تتعالى عن المناقشة، بمقتضى طبيعتها الجوهرية فوق الفردية والمتعالية عن العقلانية[3]. ولكي يُربط هذا المعنى بسابقه، يمكن القول أنّ النشر الطائش للأسرار بهذا المعنى عند العامة هو تعريضها حتما للنقاش الذي هو سلوك عامي متميز، مع كل المساوئ التي يمكن أن تنجز عنه، والتي تلخصها تماما كلمة "تدنيس" التي استعملناها قبل قليل في سياق آخر، والتي ينبغي أخذها هنا بمعناها الأكثر حرفية

---

(1) وبالتالي فمن غير المنطقي اشتقاقيا الكلام عن تأمل ("contempler") مشهد خارجي ما، كما يفعله عادة المحدثون، الذين يبدو أنّ المعنى الحقيقي للكلمات، في كثير من الحالات، قد فقد عندهم تماما.

(2) مرة أخرى يمكن أن نتذكر هنا الالتزام بالصمت المفروض على المريدين في بعض مدارس التربية الروحية، لاسيما في المدرسة الفيثاغورية.

(3) ليس هذا بأمر آخر سوى العصمة نفسها الملازمة لكل ملة تراثية سوية أصيلة ((أي عصمة الأنبياء عليهم السلام في ما يبلغونه عن الحق تعالى)).

والأوسع شمولا في نفس الوقت؛ والعمل المدمر للـ "نقد" الحديث بصدد كل تراث روحي هو مثال في غاية الجلاء على ما نريد قوله، بحيث لا حاجة لمزيد من الإلحاح عليه[1].

وأخيرا، يوجد معنى ثالثا، هو أعمق من المعاني الأخرى جميعا، وهو كون الـ "mystére" هو ما يتعذر التعبير عنه بحصر المعنى، والذي لا يمكن إلا التأمل فيه روحيا بصمت (وهنا يجدر تذكر ما قلناه قبل قليل حول أصل كلمة "contemplation")؛ وحيث أنّ ما يتعذر التعبير عنه هو بالتالي في نفس الوقت ما يتعذر تبليغه، فإنّ منع الكشف عن التعليم المقدس، يرمز في هذه الوجهة الجديدة من النظر، إلى استحالة التعبير بالكلمات عن السرّ الحقيقي الذي لا يمثل هذا التعليم، إن صح القول، إلا كسوته، فهو يُظهره ويحجبه في نفس الوقت[2].

والتعليم المتعلق بما يتعذر التعبير عنه لا يمكن طبعا إلا أن يوحى به بواسطة صور ملائمة تكون كقواعد استناد للتأمل؛ وحسبما شرحناه، فإن هذا يعني أن مثل هذا التعليم يأخذ بالضرورة شكلا رمزيا. وعلى هذا المنوال، كانت الرموز على الدوام، عند جميع الشعوب، إحدى السمات الأساسية للتعريف بالأسرار، مهما كانت التسمية التي تُطلق عليها. وبالتالي، يمكن القول أن الرموز– لاسيما القصص الرمزي عندما يترجم هذا التعليم بالكلمات - تشكل حقا في هدفها الأول، اللغة نفسها لذلك التعليم التربوي.

---

(1) هذا المعنى لكلمة "mystére" المرتبط كذلك بكلمة "sacré" (مقدس) للسبب المذكور سابقا، مسجل بوضوح في هذه القاعدة من الإنجيل: "لا تعطوا الأشياء المقدسة للكلاب، ولا تُلقوا الجواهر أمام الخنازير، خشية أن تدوسها بأرجلها، وترجع ضدكم فتمزقكم" (انجيل القديس متى: 7، 6). والملاحظ أن العوام ممثلون هنا رمزيا بحيوانات تُعتبر "مدنسة" بالمعنى الشعائري لهذه الكلمة تخصيصا.

(2) المفهوم المبتذل للـ "أسرار" ("mystéres")، خاصة عندما يطبق على الجانب الظاهري السطحي للدين، يستلزم عدم تمييز واضح بين "ما يتعذر التعبير عنه" وبين "ما يتعذر فهمه"، وهو خليط لا مبرر له أصلا، إلا بالنسبة للانحصارات المعرفية عند بعض الأفراد.

الباب 18

الرمزية والفلسفة

إذا كانت الرمزية، كما كنا بصدد شرحه، ملازمة جوهريا لكل ماله طابع تراثي، فهي أيضا، في نفس الوقت، إحدى السمات التي تتميز بها -عند أول نظرة إن صح القول- المذاهب التراثية عن الفكر العامي (لأنّ هذا ينطبق على تراثيات الميدانين الباطني والظاهري على السواء)؛ فنفس هذه الرمزية غريبة بالضرورة تماما عن هذا الفكر، لأنها تترجم عن أمر هو بحصر المعنى "غير بشري"، أو عن مالا وجود له بتاتا في ذلك الفكر. والفلاسفة هم، إن أمكن القول، الممثلون بامتياز لهذا الفكر العامي، إلا أنهم يدّعون الاهتمام بالأمور الأكثر تنوعا، كأن اختصاصهم يمتد إلى كل شيء؛ فيشتغلون أحيانا أيضا بالرمزية، وتبدر منهم حينئذ أفكار ونظريات كم هي غريبة. وهكذا أراد بعضهم إنشاء ما سمّاه بـ "بسيكولوجية الرمزية"، وهذا يرتبط بالخطأ الحديث تخصيصا الذي يمكن أن يطلق عليه اسم الـ "بسيكولوجيزم" ((أي "النفسانوية" وهي نزعة" تغلب وجهة النظر النفسية على وجهات النظر الأخرى))، وهي نفسها ليست سوى حالة خاصة للاتجاه نحو اختزال كل شيء إلى عناصر بشرية حصريا. ومع هذا توجد قلة منهم تعترف بأنّ الرمزية لا ترجع إلى الفلسفة، غير أنهم يعطون إلى هذا القول معنى سالبا حسبما يظهر، كأن الرمزية في نظرهم أمر دوني بل تافه؛ ومن كيفية كلامهم عنها، يمكن حتى أن نتساءل عن إذا لم يميزوها بكل بساطة عن الرمزية الزائفة لبعض المهتمين بالأدب، مطبقين هكذا الدلالة الحقيقية للكلمة على ما ليس سوى استعمال تعسفي ومنحرف لها. وإذا كانت الرمزية في الحقيقة "شكلا من الفكر" كما يقال، وهو قول صحيح من بعض الوجوه، فهذا لا يمنع أصلا من كونها وقبل ذلك، أمرا آخر، وأن الفلسفة تختلف عنها جذريا، بل هي معاكسة لها من عدة جوانب. ويمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد، فهذا الشكل من الفكر الذي تمثله الفلسفة لا يتناسب إلا مع وجهة نظر خاصة جدا، ولا يمكن أن يكون مقبولا، حتى في الحالات الأكثر إيجابية، إلا في ميدان منحصر جدا. وخطأه الأكبر، ربما هو الخطأ الملازم لكل فكر عامي على ما هو عليه، وهو عدم علمه بحدوده أو عدم إرادته الاعتراف بها؛ والرمزية، كما يتبين مما شرحناه سابقا، لها مدى آخر مختلف تماما؛ وحتى إذا لم يُر في هذا التباين أكثر من شكلين للفكر (وهذا بحصر المعنى خلط بين توظيف الرمزية وجوهرها ذاته)، فمن الخطأ الخطير إرادة جعلهما في

نفس المستوى. ومخالفة الفلاسفة لهذا الرأي ليس بحجة بتاتا؛ ولوضع الأمور في مواقعها الصحيحة، ينبغي قبل كل شيء النظر إليها بإنصاف وتجرد. وهذا ما لا يستطيعون فعله في هذه الحالة؛ وبالنسبة إلينا، فإننا على يقين بأنهم، من كونهم فلاسفة، لا يمكنهم أبدا النفوذ إلى المعنى العميق لأدنى رمزية، لأنّ هنا يوجد أمر خارج تماما عن كيفية تفكيرهم ويتجاوز فهمهم حتما.

والذين يعرفون سبقا كل ما ذكرناه عن الفلسفة في مواقع أخرى، وفي العديد من المناسبات، لا يندهشون برؤية أننا لا نعيرها إلا اهتماما قليلا؛ ومع هذا، ومن دون النفوذ إلى عمق الأمور، ولكي نتيقن أنّ مكانتها لا يمكن أن تكون هنا إلا في مرتبة ثانوية إن صحّ القول، يكفي التذكر بأنّ ما من كيفية للتعبير، مهما كانت، إلا ولها بالضرورة طابع رمزي بالنسبة لما تعبّر عنه، بالمعنى الأعمّ لهذه الكلمة. ولا يمكن للفلاسفة إلا أن يستعملوا الكلمات، وهي في نفسها كما قلناه سابقا، ليست سوى رموز، ولا يمكن أن تكون غير ذلك؛ وبالتالي، فالفلسفة هي التي تندرج بكيفية ما، ولو بدون وعي أصلا، في ميدان الرمزية، وليس العكس.

لكن، من وجه آخر، يوجد تعارض بين الفلسفة والرمزية، باعتبار هذه الأخيرة منحصرة في مفهوم أضيق مما يعطى لها في العادة، وهو المفهوم الذي نأخذ به عندما نعتبرها كمميزة خاصة بالمذاهب التراثية؛ وهذا التعارض يتمثل في كون الفلسفة، كما هو شأن كل ما يعبّر عنه بالأشكال اللغوية المعتادة، لها بالأساس طابع تحليلي، بينما للرمزية بحصر المعنى طابع تأليفي. وشكل اللغة، هو، بمقتضى التعريف نفسه، شكل "منطقي استدلالي"، مثله مثل العقل الإنساني الذي يستعملها كأداة خاصة به، وهي تتبعه أو تحاكي مساره بأدق ما يمكن؛ أمّا الرمزية بحصر المعنى، فهي بعكس ذلك، أي أنّها "حدسية" حقا (أو "بديهة استبصارية")، وهو ما يجعلها تلقائيا وبلا مضاهاة أنسب من النطق لتوظيفها كنقطة استناد للإلهام العرفاني المتعالي عن العقلانية؛وهي لهذا تشكل بالتحديد الوسيلة المثلى للتعبير عن كل تعليم تربوي روحي عرفاني. أما الفلسفة، فهي تمثل، إن صح القول، نموذج الفكر الاستدلالي (وهذا طبعا لا يعني أنّ كل فكر استدلالي له طابع فلسفي تخصيصا)، وهذا هو الذي يجعلها خاضعة لانحصارات لا يمكن أن تنعتق منها؛ بينما الرمزية، بالعكس بصفتها قاعدة استناد للحدس المفارق، تفتح حقا إمكانيات لا حدود لها.

والفلسفة، بمقتضى طابعها الاستدلالي، هي حصريا عقلانية، إذ أنّ هذا الطابع هو الذي يرجع إلى العقل نفسه تخصيصا؛ وبالتالي فإن ميدان الفلسفة وقدراتها لا يمكنه في أيّ حالة الامتداد إلى ما وراء ما يمكن للعقل إدراكه؛ بل هي لا تمثل سوى نمطا من الاستدلال الخاص بهذه الملكة، إذ

من البديهي، ولو من حيث وجود علوم مستقلة، وجود أمور كثيرة لا تتعلق الفلسفة بها في مجال المعارف العقلية نفسها. والمقصود هنا ليس بتاتا الاعتراض على قيمة العقل في ميدانه الخاص ما لم يدّعي تجاوزه[1]؛ إلاّ أنّ هذه القيمة لا يمكن أن تكون إلا قيمة نسبية، كما هو حال هذا الميدان على السواء؛ وفضلا على هذا، أليس المعنى الأول لكلمة "ratio" نفسها ("راسيو" هي أصل كلمة "راسيونال" أي عقلاني) يدل على "نسبية"؟ بل لا ننكر أيضا، في حدود معينة، شرعية الديالكتيك ((أي الحوار الجدلي والاستدلالي، الذي يرتفع من المحسوس إلى المعقول))، رغم أنّ الفلاسفة في أغلب الأحيان يسرفون ويبالغون فيه؛ لكن في جميع الحالات، لا ينبغي أبدا للديالكتيك أن يكون سوى وسيلة، لا غاية في حدّ ذاته؛ وفوق هذا، قد تكون هذه الوسيلة غير قابلة للتطبيق على كل شيء بلا تمييز؛ لكن للتيقن من هذا، لا بدّ من الانعتاق من حدود الديالكتيك، وهذا ما يعجز عنه الفيلسوف كما هو عليه.

وحتى بافتراض أنّ الفلسفة تذهب إلى أبعد ما يمكن لها نظريا أن تصل إليه، أي إلى أقصى حدود ميدان العقل، فإنّ إدراكها هذا لا يزال في الحقيقة شأنا قليل الأهمية، لأنه كما تنص عليه عبارة إنجيلية: "أمر واحد هو الضروري"، وهذا الأمر بالتحديد هو الذي يستعصي عليها، لأنه فوق كل معرفة عقلانية ومن ورائها. فماذا تستطيع الوسائل الاستدلالية للفلسفة أن تفعل أمام ما يتعذّر التعبير عنه، الذي هو، كما شرحناه سابقا "السرّ" بالمعنى الأدق والأعمق لهذه الكلمة؟ ونكرر مرة أخرى، أنّ الوظيفة الأساسية للرمزية، هي بالعكس، التمكين من "التيقن" بذلك الذي يتعذر الإفصاح عنه ((أو ما تكلّ عنه العبارة كما يقول الصوفية، إذ كلما اتّسع النطاق ضاق النطق)) وتوفير قاعدة استناد تسمح للحدس العرفاني بالظفر به فعليا؛ وبالتالي، فمن الذي بعد أن فهم هذا، يتجرأ على إنكار السمو العظيم للرمزية ويعترض على كون مداها يتجاوز بلا مقارنة مدى كل فلسفة ممكنة؟ ومهما كانت الجودة الممتازة لفلسفة ما ومهما كان كمالها (وبالتأكيد لا نفكر هنا في الفلاسفة المحدثين عند اعتبار هذه الفرضية) فليست هي رغم ذلك "سوى قشة". وهذه الكلمة هي للقديس "توماس الإكويني" نفسه، الذي نقرّ بأنه لم يكن ميالا إلى الاستهانة أكثر مما ينبغي بالفكر الفلسفي، ولكنه على أي حال كان على وعي بحدودها.

---

(1) في هذا الصدد، ننبه على أنّ "ما فوق العقل" ليس مرادفا بتاتا لـ "ما يخالف العقل"؛ فالذي فوق العقل لا يعاكس العقل أصلا، ولكنه يتجاوزه وينفلت عن إدراكه بكل بساطة.

لكن ثمة أيضا أمر آخر، فباعتبار الرمزية "شكلا من الفكر" لا يُنظر إليها في الجملة إلا من الزاوية البشرية الخالصة، وهي طبعا وجهة النظر الوحيدة التي يمكن المقارنة بينها وبين الفلسفة ؛ وينبغي بلا شك اعتبارها هكذا، بصفتها وسيلة تعبير يستعملها الإنسان، لكنّ هذا في الحقيقية بعيد جدا عن الكفاية، ولا يمسّ جوهر الرمزية بتاتا، بل لا يمثل إلا الجانب الأكبر سطحية من المسألة. ولقد سبق أن ألححنا على الجانب "غير البشري" للرمزية، فلا حاجة إلى الرجوع إليه مرة أخرى أكثر من ذلك؛ ويكفي في الجملة ملاحظة أنّ أساسها يوجد في طبيعة الكائنات والأشياء نفسها، وأنّها في انسجام كامل مع قوانين هذه الطبيعة، كما يكفي التأمل في كون السنن الطبيعية ليست في نفسها في الصميم سوى تعبير عن الإرادة الإلهية أو المبدئية، وهي كالمظهر الخارجي لها إن أمكن مثل هذا التعبير. والأساس الحقيقي للرمزية، هو كما ذكرناه سابقا، التناسب القائم بين مختلف مراتب الحقيقة الوجودية، وهو الرابط بين الواحدة والأخرى منها، وبالتالي، فهو يمتد من مرتبة الطبيعة من حيث جملتها إلى مرتبة ما فوق الطبيعة ذاتها؛ وبمقتضى هذا التناسب، ليست الطبيعة نفسها بأسرها سوى رمزا، أي أنّها لا تأخذ دلالتها الحقيقية إلا إذا نُظر إليها كقاعدة استناد للعروج إلى معرفة الحقائق المتعالية عن الطبيعة، أو الحقائق "الميتافيزيقية" بالمعنى الحقيقي والاشتقاقي لهذه الكلمة، وهذه هي بالتحديد الوظيفة الأساسية للرمزية، وهي أيضا السبب العميق لوجود كل علم تراثي[1]. ومن هنا، يوجد في الرمزية بالضرورة أمر أصله يصعد إلى ما هو أعلى وأبعد من البشرية، ويمكن القول أنّ هذا الأصل هو في الإبداع ذاته للكلمة الإلهية ((أي كلمة التكوين: كُنْ" فيكون))؛ فبداية هو في التجلي الكلي نفسه، ثم بعد ذلك، وخصوصا بالنسبة للبشرية، هو في الملة الأصلية الأولى التي هي أيضا يقينا " تجل وكشف" لتلك الكلمة الإلهية. وهذه الملة، التي تفرعت منها كل الأشكال التراثية الأخرى، تسري إن صحّ القول في رموز متوارثة من عصر إلى عصر، من دون إمكانية تعيين أيّ أصل "تاريخي" لها؛ وسيرورة هذا السريان الرمزي هو أيضا مماثل في مرتبته لسيرورة التجلي[2].

وأمام هذه المزايا التي تختص بها الرمزية وتطبعها بالقدر المفارق السامي، ما هي المزايا التي يمكن للفلسفة أن تدّعيها لنفسها؟ وأصل الرمزية يتطابق حقا مع أصل الأزمنة، إن لم يكن من حيث

---

(1) ولهذا كان العالم كلاما إلهيا ((أو كتابا إلهيا مسطورا)) لمن يستطيعون فهمه؛ وتبعا للعبارة التوراتية: "Coeli enarrant gloriam Dei" (المزمور 19، 2)

(2) لكي لا يبقى أيّ محل لأيّ التباس، نذكر في هذا الصدد مرة أخرى، بأننا نرفض إطلاق اسم "تراث" (tradition "تراديسيون) على كل ما هو بشري خالص وعامي "غير مقدس" وبالخصوص أي مذهب فلسفي مهما كان.

معنى ما حتى من وراء الأزمنة، إذ الأزمنة لا تتعلق في الحقيقة إلا بنمط خاص من مجلى الظهور[1]؛ وكما نبّهنا عليه، لا وجود لأي رمز تراثي أصيل يمكن إرجاعه إلى مخترع بشري له، فيقال أنّ فلانا أو فلانا هو الذي تصوّره؛ أفلا ينبغي أن تدفع هذه الحقيقة إلى التأمل مليا من طرف الذين يستطيعون ذلك؟ وبالعكس، ما من فلسفة إلا وتعود إلا عصر معين، هو في الجملة دوما قريب العهد، حتى إذا تعلق الأمر بالعصر "الكلاسيكي" القديم، الذي ليس هو قديما إلا بمقدار نسبي جدا (وهذا دليل على أنّ هذا الشكل الخاص من التفكير ليس أساسيا أصلا، ولو من حيث نسبته للبشر)[2]؛ إنها من صنع إنسان معروف لدينا اسمه، كما هو معروف التاريخ الذي عاش فيه، ونفس اسمه هو المستعمل عادة للدلالة عليه، وهذا يبين بوضوح بأن ليس هنا سوى ما هو بشري وفردي، ولهذا قلنا قبل قليل أنه لا تصح إقامة مقارنة ما، بين الفلسفة والرمزية، إلا بشرط الاقتصار على اعتبار هذه الأخيرة من حيث الجانب البشري حصريا؛ وأما الباقي بكامله، فلا يمكن العثور في الميدان الفلسفي على ما يكافئ، بل حتى على ما يناسب ما هو موجود في الرمزية، من أيّ صنف كان.

فالفلسفة إذن، إن شئنا، ولكي نضع الأمور في نصابها الأليق هي "الحكمة البشرية"، أو إحدى أشكالها، ولكنها في كل الأحوال ليست سوى هذا، ولهذا قلنا أن شأنها في الصميم هيّن؛ وما هي بهذه الصفة إلا لأنها نظر عقلاني محض، ولأنّ العقل ملكة بشرية خالصة، بل هو الذي به تُعرّف أساسيا الطبيعة الإنسانية الفردية على ما هي عليه. فلنا "حكمة بشرية" وبالأحرى "حكمة دنيوية" ("Sagesse mondaine") بالمعنى الذي نجده بالخصوص في الإنجيل لكلمة "دنيا"[3]؛ وفي نفس الوجهة، يمكن أن نقول أيضا أنها "حكمة عامية" ((نسبة للعوام))؛ فهذه العبارات كلها في الصميم مترادفة، وهي تدل بجلاء على أن المقصود ليس هو بتاتا الحكمة الحقيقية، وما هو في أحسن

---

(1) وبالتالي فمن غير المفهوم ادعاء أن إحدى الشعائر الماسونية، المتنازع كثيرا حول "نظاميتها"، يرجع تاريخ وثائقها إلى عهد يُعين بدايته ببداية الرمزية .

(2) ربما تكون ثمة دواعي للتساؤل عن سبب نشأة الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد تحديدا، وهو عهد ذو سمات متميزة من وجوه كثيرة، حسبما نبهنا عليه في العديد من المناسبات.

(3) كلمة "لوكيا" في السنسكريتية، أي "دنيوي" (نعت مشتق من كلمة "لوكا" أي "عالم") ((والمقصود هنا عالم الدنيا)) تؤخذ في كثير من الأحيان بالمعنى الذي لها في لغة الإنجيل، أي في الجملة بالمعنى "العامي الدنيوي"، وهذا التوافق يبدو لنا جديرا جدا بالملاحظة.

الأحوال إلا ظل لها لا طائل تحته، بل هي في أغلب الأحيان ظل "مقلوب" لها[1]. وأغلب الفلسفات لا تمثل في الواقع ولو ظلا للحكمة مهما كان التحريف الذي نفترض أنه قد حصل لهذه الأخيرة؛ وما هي، لاسيما إذا كان المقصود الفلسفات المحدثة التي لم تبق فيها أدنى بقية من المعارف التراثية القديمة، إلا تركيبات خالية من كل قاعدة متينة، وتلفيقات لافتراضات، نزوات الخيال فيها تزيد أو تنقص؛ وهي في جميع الأحوال، مجرد آراء فردية ليس لها مرجعية أصيلة ولا مرمى حقيقي تهدف إليه.

ولكي نختم بهذه النقطة، يمكن تلخيص ما في صميم فكرتنا بكلمات قليلة، فنقول: إن الفلسفة ما هي بحصر المعنى إلا "معرفة عامّية" (دونية) ولا يمكن أن تدعي لنفسها أكثر من هذا؛ بينما الرمزية، بمعناها الحقيقي تشكل أساسيا جزءا من "العلم المقدس" الذي لا يمكن أن يوجد حقا، أو على أي حال أن يظهر خارجيا بدونها، لأنه لن يجد حينئذ أيّ وسيلة ملائمة للتعبير سواها. وإننا نعلم جيدا أن الكثير من المعاصرين لنا، بل أغلبهم، هم مع الأسف عاجزون عن القيام كما ينبغي بالتمييز بين هذين الميدانيين من المعرفة (هذا إذا افترضنا أن أي علم عامي يستحق اسم المعرفة)؛ لكن، بطبيعة الحال، نحن لا نتوجه بكلامنا إلى هؤلاء، لأنّه، كما أعلنا عليه في كثير من المناسبات الأخرى، لا اهتمام من جانبنا حصريا إلاّ بـ"العلم المقدس".

---

(1) زيادة على هذا، حتى باعتبار المعنى الحرفي للكلمات، فمن البديهي أنّ كلمة "فيلوسوفيا" (أي "فلسفة" أو "محبة الحكمة") ليست هي بتاتا "سوفيا" أي "الحكمة"؛ ففي الحالة النظامية السوية، الكلمة الأولى منهما بالنسبة للثانية، ليست سوى تحضير أو سلوك نحوها؛ وبالتالي يمكن القول ان الفلسفة تصير غير مشروعة حالما تفقد هدف السير نحو أمر يتجاوزها، وهذا ما يقرّ به المدرسيون في العصر الوسيط عندما يقولون "Philosophia ancilla theologiae" ((الفلسفة مقدمة علم اللاهوت))؛ لكن وجهة نظرهم في هذه المسألة لا تزال في غاية الانحصار، لأنّ علم اللاهوت، الذي لا يرجع إلا إلى الميدان الظاهري، هو في منتهى البعد عن إمكانية تمثيل الحكمة التراثية بكمالها.

الباب 19

التمييز بين الشعائر المقدسة والطقوس الاحتفالية

بعد أن أوضحنا بقدر ما أمكننا المسائل الرئيسية التي ترجع إلى الطبيعة الحقيقية للرمزية، يمكن أن نعود الآن إلى ما يتعلق بالشعائر، فقد بقي علينا في هذا الموضوع أيضا إزاحة بعض الالتباسات المكدرة. وفي عصرنا، أمست الدعاوي الأكثر غرابة ممكنة، بل مقبولة بسهولة، حيث أن الذين تصدر منهم والذين يصغون إليها مصابون على السواء بنفس الانعدام للتمييز؛ والمراقب للمظاهر المتنوعة للعقلية المعاصرة، عليه أن يشاهد، في كل لحظة، شتى الأمور من هذا النمط، في جميع الميادين وعلى جميع المستويات، بحيث ينتهي إلى عدم استغراب أي شيء. لكن من الصعب رغم ذلك الامتناع عن بعض الاندهاش عندما نرى "مرشدين روحيين" بزعمهم، يصل اعتقاد البعض فيهم إلى كونهم مناطين بـ "مهمات" استثنائية نُدرتها تزيد أو تنقص، يتذرعون بحجة "فزعهم من الطقوس الاحتفالية" لرفض جميع الشعائربلا تمييز، مهما كانت طبيعتها، بل يعلنون بكل تصميم أنهم ضدها. وهذا الفزع في نفسه أمر يمكن التسليم به تماما، بل هو مشروع إن شئنا، شريطة أن يترك فيه نصيب عريض لمسألة اختيارات فردية وعدم إرادة المشاركة الحتمية لجميع الناس فيه؛ وأما نحن، على أيّ حال، فإننا نتفهم هذا الفزع بلا عناء؛ إلا أننا يقينا لم نشك أبدا في رفض تشبيه الشعائر بـ "الطقوس الاحتفالية"، وفي رفض اعتبار أنّ لها في نفسها عموما مثل هذا الطابع الاحتفالي. وهنا يكمن الالتباس الغريب حقا من طرف الذين يزعمون بطريقة صراحتها تزيد أو تنقص أنهم "قدوة مرشدون" للآخرين في ميدان تلعب فيه الشعائر تحديدا دورا أساسيا ذا أهمية عظمى، من كونها "حوامل" ضرورية للفعاليات الروحية التي بغيابها لا يمكن الكلام عن أدنى صلة فعلية مع الحقائق من الطراز السامي، وإنما يمكن الحديث حينئذ عن مجرد طموحات غامضة لا مضمون لها، وعن "مثالية" ضبابية وتخرصات في الفراغ.

ولن نتوقف عند البحث في ما يمكن أن يكون أصلا لكلمة cérémonic نفسها (سيريموني" أي طقس احتفالي)، وهو أصل يبدو غامضا، والاختلاف حوله كبير بين اللغويين[1]؛ ونحن طبعا لا نأخذ هذه الكلمة إلا بالمعنى الثابت لها في الكلام الجاري اليوم، وهو معنى معروف بما فيه الكفاية عند جميع الناس بحيث لا حاجة إلى الإلحاح عليه؛ فالمقصود دائما في الجملة هو تظاهرة تشتمل على عرض، فخامته الخارجية تزيد أو تنقص، مهما كانت المناسبات الداعية لها أو الذريعة الدافعة إليها في كل حالة خاصة. ومن البديهي أنّ بالإمكان، وفي كثير من الأحيان خاصة في الميدان الظاهري، إحاطة الشعائر بمثل تلك الفخامة، لكن الاحتفال يشكل حينئذ مجرد هيئة زائدة على الشعيرة نفسها؛ وسنعود بعد قليل إلى هذه النقطة. ومن جانب آخر، لا يقل بداهة أيضا وجود كثرة من الطقوس الاحتفالية في عصرنا أكثر من أيّ عصر آخر، ليس لها سوى طابع عامي خالص ((أي لا أثر للبعد المقدس فيها))، وبالتالي فلا صلة لها بتاتا مع القيام بشعيرة ما؛ وإذا آل الأمر غلى تزيينها باسم الشعائر، فما ذلك إلا بسبب إحدى هذه التعسفات الشاذة في تحريف اللغة، والتي كثيرا ما نبّهنا على خطئها؛ والذي يفسّر هذا في الصميم، هو أنّ من وراء كل هذه الأمور، يُوجد بالفعل قصد لإنشاء "شعائر زائفة"، المراد منها أن تكون بديلا عن الشعائر الدينية، لكن لا يمكن طبعا أن تحاكيها إلا بكيفية صورية خارجية تماما، أي بالتحديد في جانبها "الاحتفالي" فقط؛ وفي هذه الحالة، تمسي الشعيرة نفسها غائبة تماما، وهي التي لم يكن طقسها الاحتفالي سوى مجرد "غلاف" إن صحّ القول، إذ لا يمكن وجود شعيرة غير مقدسة، وإلا أمست الألفاظ متناقضة؛ ويمكن أن نتساءل عن ما إذا كان الموحون الواعون بهذه التزييفات الغليظة يتكلون فقط على الجهل العام وانعدام الفهم المتفشي ليحصل قبول مثل هذا المسخ، أم أنهم هم أنفسهم متقبلين له بمقدار ما. ولن نحاول حل هذا السؤال، وإنّما نذكر فقط الذين يندهشون من طرحه، أنّ إدراك الحقائق الروحية بحصر المعنى، في أيّ من درجاتها، ممتنع تماما وأبوابه موصدة بصرامة أمام "ضدية التربية الروحية"[2]؛ لكن كل ما

[1] هل اشتقت هذه الكلمة من أعياد "سيريس" عند الرومانيين، أم كما افترضه آخرون اشتقت من اسم مدينة قديمة في إيطاليا تُدعى "سيري"؟ هذا التساؤل غير مهم في الصميم، لأنّ هذا الأصل، على أي حال، مثله مثل أصل كلمة "ميستيك" التي تكلمنا عنها سابقا، يمكن أن لا تكون له علاقة معتبرة مع المعنى الذي أخذته الكلمة في استعمالها الجاري، وهو المعنى الوحيد الذي يمكن استعمالها به حاليا.

[2] ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" البابان 38 و 40.

يهمنا الآن، هو الوجود الفعلي لطقوس احتفالية خالية من الشعائر، وكذلك وجود شعائر خالية من تلك الطقوس، وهذا كاف لبيان إلى أيّ حدّ يصل خطأ إرادة إقامة تطابق أو تشابه ما بين الاثنين.

وكثيراً ما قلنا أنّ ما من حضارة ذات طابع تراثي شامل إلا وكل شيء فيها له حقا طابع شعائري، بما في ذلك التصرفات نفسها للحياة العادية؛ فهل هذا يستلزم افتراض أنّ الناس ينبغي عليهم أن يعيشوا، إن أمكن القول، في حالة احتفال دائم؟ بالمعنى الحرفي هذا لا يمكن تخيله، ويكفي صياغة هذا السؤال لبيان البطلان التام لذلك؛ بل الذي ينبغي بالأحرى قوله، هو أنّ عكس ذلك الافتراض هو الصحيح، أي لا وجود أصلا لسبب يدعو إلى وجود طقوس احتفالية، لأنّ الشعائر في ذلك الوضع أمر طبيعي عادي تماما، وهي مجردة من كل طابع استثنائي مهما كانت درجته، وليست في حاجة لطقوس احتفالية تواكبها؛ وإنّما يبرز الطابع الاحتفالي للشعائر عندما يضعف الوعي بالتراث الروحي وعندما تنشأ وجهة النظر العامية وتتفشى بمقدار يتناسب مع نفس هذا الضعف، مرسخة على هذا النحو ذلك الطابع الاستثنائي. وإذا صعدنا إلى الأصول، فالشعيرة (ريتْ بالفرنسية) ليست بشيء آخر غير ما هو منسجم مع النظام تبعا لمعنى الكلمة السنسكريتية "ريتا"[1]؛ فهي بالتالي حقا تُمثل وحدها ما هو "عادي سوي"، بينما الطقوس الاحتفالية، في المقابل، تثير دائما حتما الإحساس بأمر طابعه "غير العادي" يزيد أو ينقص، ويخرج عن المجرى المألوف والنظامي للأحداث التي تشكل بقية الحياة. ونلاحظ عرضا أنّ هذا الإحساس، ربما يمكن أن يساهم بقسط في تفسير الكيفية التي كم هي غريبة، والتي نجدها عند الغربيين، الذين أمسوا لا يميزون بين الدين والطقوس الاحتفالية، ويعتبرون الدين أمرا معزولا تماما، لم تبق له أية علاقة دقيقة مع جملة النشاطات الأخرى التي "ينذرون" حياتهم لها.

فما من طقس احتفالي إلا وله طابع مصطنع، بل اصطلاحي تقريبا، لأنه في النهاية ليس سوى ابتداع من صنع بشري بحت؛ وحتى إذا كان المقصود منها مواكبة شعيرة، فإنّ طابعها هذا يتعارض مع طابع الشعيرة نفسها، الذي بالعكس يتضمن جوهريا عنصرا "غير بشري". والقائم بالشعيرة، يمكن بل ينبغي أن يعي بأنّ هنا يوجد أمر يتجاوزه، ولا يرتبط بأي كيفية بمبادرته الفردية؛ وأما الطقوس الاحتفالية، فإن استطاعت فرض تأثيرها على الحاضرين، وهم الذين يُختزل دورهم في مجرد دور مشاهدين بدلاً من "مساهمين"، فمن الواضح أنّ المنظمين لها والمدبرين لترتيبها يعلمون

[1] ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، البابان 3 و 8.

تماما الحدود التي ينبغي الوقوف عندها، وهم على يقين أنّ كل الفعالية التي يمكن أن ترجى منها تابعة برمتها إلى التدابير التي أخذوها وإلى طريقة تنفيذها بكيفية جودتها تزيد أو تنقص. وبالفعل، فإنّ هذه الفعالية، بمقتضى أن لا وجود هنا إلا لما هو بشري، لا يمكن أن تكون من طراز عميق حقا، وما هي في الجملة سوى تأثير "بسيكولوجي"، ولهذا يمكن القول أن المقصود منها بالتأكيد هو إثارة شعور الحاضرين أو فرضه عليهم بكل أنواع الوسائل المحسوسة؛ وحتى في الكلام العادي نفسه، من أعظم الإشادة التي يمكن أن يوصف بها احتفال، أليس هو بالتحديد نعتها بالكلمة الفرنسية "imposante" ((أي حرفيا: تفرض نفسها، لكونها هائلة)) من دون فهم حتى للمعنى الحقيقي لهذه الكلمة عموما. ولنلاحظ أيضا، في هذا الصدد، أنّ الذين لا يريدون الاعتراف للشعائر إلا بآثار لها من نمط "بسيكولوجي" هم بهذا أيضا، وربما من غير شعور منهم، لا يميزونها عن الطقوس الاحتفالية، لأنهم يجهلون طابعها "غير البشري"؛ وهو الطابع الذي، بالعكس تماما، يجعل آثارها من كونها شعائر تختلف كلية عن ذلك النمط "البسيكولوجي"، مهما كان طرازها أوارتباطها بأي ظرف عارض.

والآن يمكن طرح هذا السؤال: لماذا تضاف هكذا طقوس احتفالية إلى الشعائر، كأنّ ما هو "غير بشري" محتاج إلى هذا العون البشري، بينما ينبغي أن يبقى مستقلا بأقصى ما يمكن عن هذه العوارض؟ والحق أنّه توجد هنا بكل بساطة تبعة لضرورة تفرض نفسها متمثلة في وجوب اعتبار الأوضاع الحاصلة، أي أوضاع البشرية الأرضية في هذه الحقبة أو تلك من وجودها؛ فالحاصل من وجهة النظر الروحية هو تنازل واقع لمساعفة حالة من انحطاط البشر المدعويين للمساهمة في الشعائر؛ فهؤلاء البشر، لا الشعائر أصلا، هم الذين في حاجة إلى اللجوء إلى الطقوس الاحتفالية. والمقصود منها ليس بتاتا تقوية أو تعزيز أثر الشعائر نفسه في ميدانها الخاص، وإنّما فقط جعلها أقرب للتناول بالنسبة للأفراد الموجهة لهم، وتحضيرهم بقدر الإمكان، بوضعهم في حالة شعورية وذهنية ملائمة؛ وهذا كل ما يمكن أن تفعله الطقوس الاحتفالية، وينبغي الاعتراف بأنّها بعيدة عن الخلوّ من الفائدة من هذه الوجهة، بل هي بالنسبة لغالبية الناس تقوم فعلا بهذه الوظيفة جيّداً. ولهذا أيضاً، لا سبب حقا لوجودها إلا في الميدان الظاهري، المتوجه على الجميع بلا تمييز؛ وأمّا إذا كان المقصود الميدان الباطني، أو التربوي الروحي، فالشأن مختلف تماما، حيث أنّه مخصوص بصفوة، هي بحكم التعريف نفسه، ليست في حاجة إلى هذه "الملحقات المساعدة" الخارجية، وكفاءة هذه الصفوة تستلزم بالتحديد أنها أسمى من حالة الانحطاط الذي عليه الغالبية. وبالتالي فإقحام

الاحتفالات في هذا الميدان، إن حصل وقوعه أحيانا، فلا يمكن تفسيره إلا بحدوث نوع من الانحطاط في التنظيمات التربوية التي وقع فيها مثل هذا الإقحام.

وهذا الذي ذكرناه يحدد الدور المشروع للطقوس الاحتفالية، لكن بجانب هذا، يوجد أيضا الإفراط والخطر؛ فحيث أنّ ما هو خارجي خالص هو حتما، بمقتضى الأشياء نفسها، الأكثر بروزا للنظر، فيُخشى دائما أن يغيب الجوهري الأساسي وراء العارض، وأن تأخذ تلك الطقوس في عيون المشاهدين لها، أهمية أكبر بكثير من الشعائر فتدسها إن صحّ القول تحت ركام الأشكال الإضافية الزائدة. بل يمكن أن يحصل ما هو أخطر، وهو أن يشترك في هذا الخطأ من وظيفتهم القيام بالشعائر بصفتهم ممثلين شرعيين لتراث روحي، إذا كانوا هم أنفسهم قد أصيبوا بذلك الانحطاط الروحي العام الذي تكلمنا عنه؛ وحيث أنّ الفهم الحقيقي أمسى مفقودا، فالنتيجة حينئذ هي أنّ كل شيء، بوعي أو بلا وعي، يُختزل في "شكليات صورية" بإسراف لا مبرّر له، هدفها بالخصوص تثبيت ما يبهر في تلك الاحتفالات وتضخيمها بإفراط، مع ما يشبه الإهمال للشعيرة التي تُحصر في أدنى ما لا بدّ منه، رغم أنها هي التي يجب أن تأخذ حقا كل الاعتبار. وبالنسبة لشكل تراثي، الحاصل في هذه الحالة هو نوع من الانحطاط يكاد أن يؤول إلى ما يسمّى بالفرنسية "superstition" بالمعنى الاشتقاقي للفظة ((أي: التعلق بمحاكاة شكليات وقعت في الماضي من دون مراعاة وفهم لروحها))، حيث أنّ مراعاة الأشكال تبقى مستمرة بعد فقدان فهم دلالاتها، وبالتالي يخنق "الحرف" "الروح" خنقا تاما؛ والإسراف في "الرسوم الاحتفالية" لا يعني أصلا مراعاة الطقس الشعائري، وإنما هو بالأحرى نسيان لقيمته العميقة ولدلالته الحقيقية، وتجسيم مادي غلظته تزيد أو تنقص، للمفاهيم التي يتم بها تصور طبيعته ودوره، وهو في النهاية جهل بما هو "غير بشري" بالانكباب على ما هو "بشري".

الباب 20

حول "السّحر الطقوسي"

لإتمام ما كنّا بصدد الكلام عنه حول الطقوس الاحتفالية والفوارق الجوهرية بينها وبين الشعائر، ننظر أيضا إلى حالة خاصة تركناها جانبا عن قصد. هذه الحالة تتعلق بـ"الطقوس السحرية"، ورغم أنّها بالتأكيد تخرج عن الموضوع الرئيسي لدراستنا، فلا نظن أنه من غير المفيد معالجتها ببعض التفصيل، حيث أنّ السحر، كما سبق ذكره، يتسبّب في قسم معتبر من الالتباسات المصطنعة والمعتنى بها في موضوع التربية العرفانية، من طرف طائفة من أدعياء المعرفة الزائفين من كل صنف؛ وزيادة على هذا، فلفظة "سحر" (magie "ماجي") تُطبق اليوم باستمرار عشوائيا على الأمور الأكثر تنوعا، والتي ليست لها أحيانا أدنى علاقة مع ما تدل عليه في الحقيقة. فكل ما يبدو عجيبا بمقدار يزيد أو ينقص، وكل ما يشذ عن المعتاد (أو ما اصطلح على اعتباره معتادا) أمسى "سحريا" عند البعض؛ وكنا قد نبّهنا على ما يفعله البعض من تطبيق لهذا النعت على الفعالية الخاصة للشعائر؛ والحق يقال، أنّ هذه اللفظة آلت في الكلام العمومي إلى أن لا تبقى لها دلالة أخرى غير هذا المعنى.

وبالنسبة لآخرين، يأخذ "السحر" مظهرا هو بالأحرى مظهر "أدبي"، شبيه بما يجري على الألسنة أيضا عند الكلام عن "سحر الأسلوب" ((كما يقال في العربية: إن من البيان لسحرا))؛ وهم يريدون تطبيق هذا الطابع "السحري" على الشعر بالخصوص (أو على نوع من الشعر على أيّ حال، إن لم يكن على الشعر مطلقا بلا تمييز). وفي هذه الحالة الأخيرة يوجد خلط غلطته ربما تكون أقل مما سبق، لكن لا بد من إزاحته أيضا؛ فمن الصحيح أنّ الشعر، في أصله وقبل أن ينحطّ إلى مجرد "أدب" وتعبير خيالي فردي محض، كان أمرا مختلفا تماما، مفهومه في الجملة يمكن أن يرتبط مباشرة بمفهوم الـ"مانترا" ((كلمة سنسكريتية تعني أذكارا وتسابيح ومحامد لله تعالى موزونة القوافي على شكل ترانيم))[1]؛ وبالتالي، كان بالإمكان حينذاك وجود شعر سحري حقا، وكذلك وجود شعر يهدف

---

[1] الكتب المقدسة، أو بعض منها على أيّ حال، يمكن أن تكون "أناشيد" بهذا المعنى، لكنها ليست هي هكذا بالمعنى "الأدبي" الذي يزعمه "النقاد" المحدثون، الذين يريدون بهذا إرجاعها مرة أخرى إلى المستوى البشري الخالص.

إلى إحداث آثار من طراز أسمى بكثير مما آل إليه[1]؛ لكن بالعكس، حالما يمسي المقصود شعرا عموميا ((أي خال من البعد المقدس)) فإنّ ذلك الطابع المقدس يمسي مفقوداً (وهذا هو الشعر الذي يعتبره المحدثون، إذ أنهم حتى عندما يتفق وقوفهم على الشعر الآخر، لا يميزونه عن غيره ويظنون أنهم لا يتعاملون دوما إلا مع "شكل أدبي")؛ ولا معنى حينئذ للحديث عن إلهام بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، أي بالمعنى "فوق البشري" تخصيصا (وكلمة "إلهام" نفسها أمست تُستعمل تعسفيا في غير موضعها بفقدانها هذا المعنى). ونحن طبعا لا ننكر أنّ الشعر العمومي، مثله مثل أيّ تعبير عن أفكار أو مشاعر، يمكن أن يُحدث آثارا بسيكولوجية؛ لكن هذه مسألة أخرى مختلفة تماما، وبالتحديد لا علاقة لها إطلاقا مع السحر؛ لكن رغم هذا، فهذه نقطة ينبغي التنبّه لها، لإمكانية وجود منبع للُبس هنا،، وهو في هذه الحالة مرتبط فقط بخطأ آخر كثيرا ما يقع فيه أيضا المحدثون، حول طبيعة السحر نفسه، وهي التي سنعود إليها لاحقا.

وبعد هذا، نذكّر بأنّ السحر علم بحصر المعنى، بل يمكن القول أنّه علم "فيزيائي" بالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة، إذ المقصود هو قوانين بعض الظواهر وكيفية إحداثها (وكما نبّهنا عليه سابقا، فإنّ طابع "الظاهراتية" للسحر هو الذي يهمّ بعض الغربيين المحدثين، لأنّه يلبي رغبة توجهاتهم "التجرباتية") إلا أنّ من المهم توضيح أنّ القوى المتدخلة هنا تنتمي إلى الميدان اللطيف، لا إلى الميدان الجسماني؛ وبالتالي فمن الخطأ تماما تشبيه هذا العلم بـ"الفيزياء" بالمعنى المنحصر الذي يفهمه المحدثون؛ وهذا الخطأ حاصل أيضا في الواقع، إذ أنّ بعض الناس ظنّوا أنّ بإمكانهم إرجاع الظواهر السحرية إلى الكهرباء أو إلى أنواع من "الإشعاعات" من نفس الميدان. والآن، إذا كان للسّحر هذا الطابع العلمي، فربّما نتساءل كيف يمكن الحديث عن شعائر سحرية؛ وينبغي أن نعترف بأنّ هذا السؤال يحرج المحدثين فعلا، نظراً للفكرة التي لديهم حول العلوم؛ فحيثما يشاهدون شعائر، يظنون أنّ الأمر بالضرورة لا صلة له بالعلم، فيسعون دوما تقريبا، على جعله متطابقا مع الدّين بكيفية تزيد أو تنقص؛ لكن، نقول على التوّ بجلاء، لا وجود في الحقيقة لأيّ نقطة مشتركة بين الشعائر السحرية من حيث هدفها الخاص، والشعائر الدينية، ولا بينهما وبين (بل نكاد نقول فضلا عن) شعائر التربية الروحية كما يريده أنصار بعض التصورات التربوية الزائفة الشائعة في عصرنا؛ ورغم

[1] البقايا الوحيدة للشعر السحري الذي لا يزال يمكن العثور عليه حاليا في الغرب هي قسم من ما اصطلح المعاصرون لنا على تسميته بـ "الخرافات الشعبية"؛ وهي بالفعل موجودة في شعوذة الأرياف.

هذا، فتوجد حقا بالتأكيد شعائر سحرية أيضا، حتى إن كانت من صنف يختلف تماما عن الشعائر الدينية والتربوية.

وتفسير ذلك في الصميم بسيط جدا، فكما ذكرنا، السحر علم، لكنّه علم تراثي؛ والحال، أنّ كل ما له هذا الطابع التراثي، سواء العلوم والفنون أو الحرف، يوجد فيه دائما أمر، إذا فُهم جيّدا، مع عدم الانحصار في مجرد دراسات نظرية، ينبغي أن يُعتبر كمشكّل لشعائر حقيقية. ولا داعي هنا للاستغراب، لأنّ كل فعل يتم وفق القواعد التراثية، في أيّ ميدان كان، هو حقا تصرف شعائري، كما نبّهنا عليه سابقا. وبطبيعة الحال، لا بدّ لهذه الشعائر، في كل حالة، أن تكون من نمط خاص، إذ ينبغي لـ" تقنيتها" أن تلائم بالضرورة الهدف المعيّن الذي تقصده؛ ولهذا لا بد أن يتجنب بعناية كل خلط وكل تشبيه خاطئ، كتلك الالتباسات التي ذكرناها قبل قليل، سواء بالنسبة للشعائر نفسها أو لمختلف الميادين التي ترجع إليها على التتالي، بحكم العلاقة الوثيقة التي تربط بين الاثنين؛ وبالتالي فالشعائر السحرية ليست بأكثر من صنف من بين أصناف أخرى كثيرة، كالشعائر الطبية مثلا، التي ينبغي أن تظهر أيضا، في عيون المحدثين، أمرا غريبا جدا بل غير مفهوم أصلا، لكن وجوده في الحضارات التراثية واقع حقيقة لا مرية فيه على أيّ حال.

ويجدر أيضا التذكير بأن السحر، من بين العلوم التراثية، هو أحد العلوم المنتمية إلى أحط مستوى، لأنّ من البديهي هنا أنّ كل شيء لا بدّ من اعتباره واقعا في درجة معينة وفق ترتيب سُلمي، تبعا لطبيعته ولميدانه الخاص؛ وهذا بلا شك السبب، الذي ربما أكثر من غيره، يجعل السحر عُرضة لكثير من الانحرافات والانحطاط في الدركات[1]. وقد يقع أحيانا لتطوره توسع مفرط يتجاوز أهميته الحقيقية، فيصل، إن صحّ القول إلى حدّ خنق المعارف التي هي أكثر سموا وأجدر بالأهمية؛ وبعض الحضارات القديمة ماتت جرّاء اكتساح السحر لها، كما أنّ الحضارة الحديثة معرضة للموت جراء اكتساح العلم العامي لها ((أي العلم المادي وغيره من العلوم الخالية من كل عمق تراثي ومن كل بُعد مقدس))، وهو الذي يمثل انحرافا أخطر، إذ أنّ السحر، رغم كل شيء، يبقى معرفة تراثية (وبالتالي يمكن إزالة آثاره السيئة بمعرفة تراثية أخرى). وأحيانا أيضا يستمر تواجده في مظهر بقايا غير مفهومة ومحرّفة بمقدار يزيد أو ينقص، لكنها مع ذلك قادرة على إعطاء بعض النتائج الفعلية؛ ويمكن حينئذ أن يتفاقم انحطاطه إلى مستوى الشعوذة المبتذلة، وهذه هي الحالة الأكثر وقوعا والأكثر

(1) ينظر كتاب "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباباان، 26 و 27.

انتشارا، أو يسقط أيضا إلى أشكال أخرى بكيفية ما. وإلى الآن لم نتكلم عن الطقوس، إلا أننا وصلنا إليها، لأنّها تشكل الطابع الخاص لإحدى انحطاطات السحر هذه، إلى حدّ إطلاق تسمية "السحر الطقوسي" عليها.

والإخفائيون ((les occultistes: هم في الغرب الحديث المهتمون ببعض العلوم الخفية من النمط السفلي))هم بالتأكيد غير مستعدين لقبول قول أن هذا "السحر الطقوسي"، وهو الوحيد الذي يعرفونه ويمارسونه، ما هو إلا سحر منحط . لكن أمره لا يعدو ما ذكرناه، ومن دون إرادة تشبيهه بالشعوذة أصلا، يمكن أن نقول عنه أنه أحط منها في بعض الجوانب، ولو بكيفية مغايرة، ولنشرح بمزيد من الوضوح ما نقصده هنا؛ فالمشعوذ يقوم ببعض الشعائر ويتلفظ ببعض الصيغ، من دون فهم لمعناها عموما، لكنه يكتفي بتكرار ما تلقاه من عند الذين لقنوه ذلك بأصح ما يمكن (وهذه نقطة تتميز بأهمية خاصة، حيث أن المقصود أمر له طابع تراثي، كما يمكن فهمه بسهوله من خلال ما شرحناه سابقا) وتلك الشعائر والصيغ، التي ما هي في أغلب الأحيان سوى بقايا مشوّهة لأمور عتيقة جدا، ويقينا لا تصاحبها أيّ طقوس، لها في العديد من الأحيان على أيّ حال، فعالية مؤكدة (وليس علينا هنا أن نقوم بأيّ تمييز بين النوايا الخيّرة أو الشريرة التي يمكن أن توجه تلك الشعائر والصيغ، إذ أنّ المقصود هو حقيقة الآثار الحاصلة فقط). وفي المقابل، الإخفائي الذي يمارس "السحر الطقوسي" لا يتحصل عموما على أيّ نتيجة حقيقية، مهما كانت عنايته في تطبيق جملة التعليمات الدقيقية والمعقدة، وهي التي لم يتعلمها إلا من دراسة الكتب، ولم يتلقاها بتاتا من أي تبليغ كان. وبالإمكان أحيانا أن يوهم نفسه بنفسه، إلا أنّ هذه مسألة مختلفة تماما؛ ويمكن القول، أنّ بين ممارسات المشعوذ وممارسات الإخفائي، نفس الفارق بين شيء حي حتى إن كان في حالة تداع منهوك، وشيء ميّت.

وفشل "المتساحر" هذا ((ترجمة كلمة "magiste": "ماجيست" أي الذي يحاكي ما يفعله السحرة)) (إذ أنّ هذه هي الكلمة التي يفضل استعمالها الإخفائيون، لاعتبارهم أنّها أرقى وأقل ابتذالا من كلمة "ساحر" "ماجيسيان) له سبب مزدوج: فمن جانب، هو يحاكي الشعائر، بالقدر الذي بقي بالإمكان الكلام عن شعائر في هذه الحالة، إذ أنّه فاقد لتبليغها الذي لم يتلقاه، وهو الضروري لجعلها "حيّة"، ولا يمكن لمجرد النية أن تكون بديلا عنه بأيّ كيفية كانت؛ ومن جانب آخر، فإنّ هذه الشعائر مخنوقة حرفيا تحت "الشكلية" الفارغة للطقوس، لأنّه بعجزه عن تمييز الجوهري من العارض، يتعلق "المتساحر" طبعا بالجانب الخارجي تخصيصا، أي الجانب الأكثر انبهارا بالنسبة له والأكثر إثارة

"للدهشة" (والكتب التي يرجع إليها بعيدة جدا عن مساعدته في التمييز بين الجوهري والعارض، لأنّ كل شيء فيها مختلط بكيفية يتعذر حلها، وذلك ربما عن قصد في بعض الحالات، وعن غير قصد في حالات أخرى)؛ وهذا هو في الجملة ما يبرر اسم "السحر الطقوسي" نفسه؛ والواقع أنّ أغلب الذين يظنون هكذا أنهم "يمارسون السحر" لا يفعلون في الحقيقة أكثر من القيام بكل بساطة بـ "الإيحاء الذاتي"، ولا شيء غير ذلك. والأعجب هنا، هو أنّ الطقوس تصل إلى حدّ إيهام، ليس المشاهدين فحسب إن كان لهم حظور، بل حتى القائمين بها؛ وعندما يكونوا صادقين (ولا نهتم إلا بهذه الحالة، لا بالحالة التي يتدخل فيها التدجيل)، يكونون حقا، كحال الأطفال، منخدعين بأنفسهم لأنفسهم. وبالتالي فهؤلاء لا يحصلون ولا يمكن أن يحصلوا إلى على آثار من نمط بسيكولوجي حصريا، أي من نمط طبيعته مماثلة لطبيعة الآثار التي تحدثها الطقوس عموما، وهي التي في الصميم، مع ذلك، السبب كله لوجود هذه الطقوس؛ لكن، حتى إن بقوا واعين بما يجري فيهم وحولهم، ويتيقنوا أنّ الأمر ملخص في ما ذكرناه، فهم بعيدون عن الارتياب في كون أن الأمور ليست هي على هذا المنوال إلا بفعل عجزهم وجهلهم؛ وبالتالي يجهدون أنفسهم ويتفننون في تشييد نظريات، موافقة للتصورات الأكثر حداثة، ملتحقة من هنا مباشرة بمفاهيم "العلم الرسمي" نفسه، لتفسير السحر وآثاره من كونها تعود بأسرها إلى الميدان البسيكولوجي، مثلما يفعله أيضا آخرون في تفسير الشعائر عموما؛ ولسوء الحظ، فإنّ الذي يتحدّثون عنه ليس هو السحر بتاتا، ومثل تلك الآثار هي بالنسبة إليه باطلة تماما ولا وجود لها؛ وبسبب عدم تمييزهم الشعائر عن الطقوس، هم أيضا يخلطون الواقع الحقيقي مع ما ليس سوى كاريكاتور (أي صورة مشوهة) أو محاكاة ساخرة؛ وإذا كان "المتساحرون" أنفسهم على هذه الشاكلة، فكيف نستغرب من تفشي مثل تلك الالتباسات بين "الجمهور العريض"؟.

هذه الملاحظات كافية لربط حالة الطقوس السحرية بما ذكرناه في البداية عن الطقوس عموما، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر هي كافية لبيان من أين تصدر بعض الأخطاء الرئيسية الحديثة المتعلقة بالسحر. و"تعاطي السّحر"، ولو بأتم كيفية أصيلة، بالتأكيد لا يبدو لنا شغلا جديرا جدا بالأهمية في حد ذاته؛ لكن رغم هذا ينبغي أن نعترف بأنّ هنا علما ونتائجه، مهما كان الموقف من قيمتها، هي آثار واقعية حقيقية في ميدانها، ولا تقل واقعيتها عن نتائج أيّ علم آخر، ولا تشترك في شيء مع الأوهام والتخرصات "البسيكولوجية". وعلى أيّ حال، لا بدّ من معرفة تحديد الطبيعة الحقيقية لكل شيء على حدة ووضعه في الموقع المناسب له؛ غير أنّ هذا بالتحديد هو ما يعجز عنه

غالبية المعاصرين لنا، وما سميناه سابقا بـ "النفسانوية"، أي التوجه إلى إرجاع كل شيء إلى تأويلات بسيكولوجية، ولها هنا مثال واضح جدا، ليست من بين المظاهر المميزة لعقليتهم، المظهر الأقل شذوذا ولا الأدنى دلالة؛ وليست هي في الصميم، سوى أحدث الأشكال التي أخذتها "النزعة الإنسانوية" (l'humanisme)، أي التوجه الأعم للذهنية الحديثة في منحى ادعاء اختزال كل شيء لعناصر بشرية خالصة.

الباب 21

حول "الخوارق" النفسانية المزعومة

لكي نتنهي من السَحر ومن أمور أخرى من نفس النمط، ينبغي أن تعالج أيضا مسألة أخرى، هي مسألة "القدرات" النفسانية التي يُزعم أنها "خارقة"، وهي تعودُ بنا بكيفية أكثر مباشرة إلى ما يتعلق بالتربية الروحية، أو بالأحرى إلى الأخطاء المقترفة في هذا الموضوع، إذ كما قلناه في البداية، يوجد من يحدد بصراحة هدف التربية على أنه "تطوير للقدرات النفسانية الكامنة في الإنسان". والذي يطلقون عليه هذا الاسم ليس في الصميم بشيء آخر سوى ملكة إحداث "ظواهر" غرابتها تزيد أو تنقص. والواقع أنّ أغلب المدارس الباطنية الزائفة أو التربوية الزائفة في الغرب الحديث لا هدف لها سوى ذلك؛ وهنا يوجد حقا هوس عند الغالبية الكبرى للمنخرطين فيها، الذين يتوهمون في شأن قيمة هذه "القدرات الخارقة" إلى حدّ اعتبارها علامة على ترق روحي، بل حتى على غاية ذلك الترقي، بينما هي، حتى عندما لا تكون مجرد سراب من وهم الخيال، تعود حصريا إلى الميدان النفساني الذي لا علاقة له في الحقيقة مع الميدان الروحي، وما هي في أكثر الأحيان إلا عائق في طريق الحصول على أي روحانية حقيقية.

وهذا التوهم حول طبيعة ومرمى "القدرات الخارقة" المذكورة، غالبا ما يصحبه ذلك الاهتمام المفرط بـ"السحر" الذي سببه هو أيضا، كما نبّهنا عليه سابقا، نفس الولع بـ"الظواهر الخارقة" الذي يطبع العقلية الغربية الحديثة؛ غير أنّ هنا يتدخّل خطأ آخر، ينبغي التنبيه عليه، فالحقيقة أن لا وجود لـ"خوارق سحرية"، رغم مصادفتنا لهذه العبارة في كل حين، لا عند من أشرنا إليهم فحسب، وإنّما أيضا، باتفاق غريب في الخطأ، عند من يجتهدون في محاربة توجهاتهم، مع أنهم لا يقلون عنهم جهلاً بصميم الأمور. والسحر كما هو عليه في الحقيقة ينبغي أن يعالج كعلم طبيعي وتجريبي؛ ومهما بلغت غرابة وندرة الظواهرالمتعلقة به، فهي ليست بذلك أكثر "سموا مفارقا" من غيرها؛ وعندما يحدث الساحر مثل تلك الظواهر، فهو يفعل ذلك مطبّقا بكل بساطة معرفته لبعض القوانين الطبيعية، وهي قوانين العالم اللطيف التي تنتمي إليه القوى التي يتصرف بها. وبالتالي، فلا وجود هنا لأيّ "قدرة خارقة" أكثر مما هي عند الدارس لعلم ما ويطبق نتائجه عمليا؛ فهل يُقال، مثلا، أنّ للطبيب "خوارق"، لأنه بمعرفته أنّ الدواء الفلاني لائق للمرض الفلاني، يشفي هذا المرض بواسطة

ذلك الدواء؟ وبين الساحر والحائز على"قدرات" نفسانية خارقة، يوجد فرق يمكن مقارنته بالفرق الموجود في العالم الجسماني، بين من يقوم بعمل بواسطة آلة، وبين من ينفذه بواسطة قوّته وحدها أو مهارته الجسمية؛ فكل منهما يتصرف في نفس الميدان، لكن ليس بنفس الكيفية. ومن جانب آخر، سواء تعلق الأمر بالسحر أو بـ"القدرات" النفسانية الخارقة، فلا وجود هنا إطلاقا، على أيّ حال – ونكرره – لأيّ أمر روحي أو تربوي؛ وبالتالي، عندما نسجّل الفرق بينهما، فلا نعني أنّ قيمة أحدهما أعلى من قيمة الآخر في نظرنا؛ لكن من الضروري دائما معرفة ما يتم الكلام عنه بالضبط، وإزاحة الالتباسات الشائعة في هذا الموضوع.

و"القدرات" النفسانية الخارقة هي، عند بعض الأفراد، أمر تلقائي تماما، أي نتيجة مجرد استعداد طبيعي يتطوّر من تلقاء نفسه؛ ومن البديهي، في هذه الحالة، أنْ لا يُستخلص منها أي امتياز وفخر، فهي ليست بأكثر من أيّ استعداد آخر، إذ لا تدلّ على أي "تحقق" حاصل، بل إنّ صاحبها يمكن أن يكون جاهلا تماما بوجود مثل هذا التحقق؛ فإن لم يطرق سمعه كلام عن "التربية الروحية"، فيقينا لن يخطر بباله الظنّ بأنّه "سالك" لكونه يرى أشياء لا يراها كل الناس، أو تحدث له أحيانا منامات تتحقق فعلا في المستقبل، أو يتفق أن يشفي مريضا بمجرد لمسه ومن دون أن يعلم هو نفسه كيف حصل وقوع ذلك؛ غير أنها توجد أيضاً حالة تُكتسب فيها مثل هذه "القدرات"، أو تتطور بالممارسة والترويض، كنتيجة لبعض "التدريبات" الخاصة؛ وهذا أمر أخطر، لأنه نادرا ما يحصل هذا من دون إحداث نوع من فقدان التوازن؛ وفي نفس الوقت، في هذه الحالة بالذات، يهيمن الوهم بأسهل طُرقه؛ فهناك أناس مقتنعون أنهم قد حصلوا على بعض "القدرات" الوهمية في الواقع، إمّا فقط بفعل تأثير رغبتهم الجامحة وبنوع من "الفكرة المسيطرة" المستحوذة عليهم، وإمّا بفعل إيحاء من طرف شخص من تلك الأوساط التي تُمارس فيها عادة "تدريبات" من هذا النمط. وهنا بالخصوص يحصل الكلام عن "التربية" كخبط عشواء، فيُطابق بينها وبين نيل هذه "القدرات" الباهرة عندهم، بقدر يزيد أو ينقص؛ فلا غرابة إذن، إن صحّ القول، أن ينجرّ ذوو العقول الضعيفة والجهال إلى الانبهار بمثل هذه المزاعم، التي يكفي في إبطالها مشاهدة وجود الحالة الأولى التي ذكرناها، إذ توجد فيها كذلك "قدرات" مماثلة تماما، إن لم تكن في أغلب الأحيان أكثر تطورا وأصالة من هذه المكتسبة، ومن دون وجود أدنى أثر لـ"تربية"حقيقية أو مفترضة. والأمر الأغرب هنا الذي يصعب فهمه، هو أنّ المالكين لهذه "القدرات" التلقائية، إذا اتفق وقوع صلة بينهم وبين نفس تلك الأوساط التربوية الزائفة، ربما ينجرون هم أنفسهم إلى اعتقاد أنهم من "السالكين". والذي ينبغي بالتأكيد، هو معرفة الموقف

الصحيح من الطابع الحقيقي لهذه الملكات، التي تصادف أيضا، بدرجة أو بأخرى، عند كثير من الأطفال العاديين جدا، رغم أنهم في أغلب الأحيان يفقدونها بعد ذلك بسرعة تزيد أو تنقص. والعذر الوحيد لكل هذه الأوهام، هو أن لا أحد من الذين يُحدثونها أو يجتهدون في الاحتفاظ بها عندهم هم أنفسهم أو عند غيرهم، له أدنى تصوّر لماهية التربية الروحية الحقيقية؛ لكنّ هذا لا يقلل طبعا من خطرها، المتمثل إمّا في الاضطرابات النفسية أو حتى الفيزيولوجية التي تصحب عادة مثل هذه الأمور، وإما في تطور عشوائي للإمكانيات السفلية، التي كما ذكرناها في موقع آخر، تتجه مباشرة في المنحى المعاكس للروحانية[1].

ومن المهم بالخصوص، ملاحظة أنّ "القدرات الخارقة" المذكورة يمكن تماما وجودها مصحوبة بجهل عقيدي مُطبق، وهو ما يسهل جدا مشاهدته مثلا عند أغلب أصحاب "الجلاء البصري" و"المطبّبين" ((أي الذين يحصل عندهم شفاء بعض الأمراض))؛ وهذا وحده كاف للبرهان على أنْ ليس لهم أدنى صلة بالتربية، التي لا هدف لها سوى المعرفة الخالصة. وفي نفس الوقت، هذا يبين أنّ تلك القدرات مجردة من كل أهمية حقيقية، إذ الحائز لها لم يستفد أي ترق في تحقيق ذاتيته الخاصة، وهو التحقق المتطابق مع المعرفة الفعلية ذاتها، فهما أمر واحد؛ وهي لا تمثل سوى مكتسبات عارضة تماما وعابرة، يمكن مقارنتها في هذا الوصف بالتطور الجسدي، لكنه لا يمثل نفس الأخطار على أي حال؛ وحتى بعض نتائجها الإيجابية، التي لا تقلّ عرضية ويمكن حصولها من ممارستها، لا تعوض يقينا السلبيات التي كنا بصدد الإشارة إليها. ثم إنّ تلك النتائج لا تتضمن في أغلب الأحيان إلا إثارة دهشة البلهاء وإعجابهم بمن يظهرها، أو في ملهيات أخرى لا تقلّ تفاهة وسخافة. والتبجح بإبراز هذه "القدرات" هو سبقاً دليل على عقلية لا تتلاءم مع كل تربية روحية، ولو في أبسط درجاتها؛ وبالتالي، فما ذا يقال عن الذين يستعملونه لينظر إليهم كـ"عرفاء كبار"؟ ولا نلحّ على هذه الحالة، لأنّها لم تعد سوى تدجيل، حتى إن كانت "القدرات" المذكورة حقيقة في مستوى ميدانها. وبالفعل، فإنّ المهم هنا بالخصوص ليس هو حقيقة الظواهر على ما هي عليه، وإنّما هو القيمة والمرمى اللذان تجدر نسبتهما إليها.

وحتى عند الذين لا مراء في صدقهم، لا ريب في وجود نصيب كبير من الإيحاء في هذا كله؛ وللتيقن من هذا، يكفي اعتبار حالة مثل حالة أصحاب "الجلاء البصري" حيث أنّ "كشوفاتهم"

---

[1] ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 35.

المزعومة هي أبعد ما يمكن عن الاتفاق في ما بينهما، لكنها في المقابل، دائما على علاقة مع أفكارهم الخاصة أو أفكار وسطهم أو المدرسة التي ينتمون إليها. ولنفترض رغم هذا أن الحاصل هو أمور حقيقية تماما، واحتمال وقوع هذه الحالة عند أصحاب "الجلاء البصري" التلقائي أكبر من احتمال حدوثها في حالة تطويرها بالاكتساب، فحتى في هذه الحالة، من غير المفهوم لماذا يكون ما يُرى أو يُسمع في العالم النفساني، بصفة عامة، أجدى أو أهم من ما يقع في العالم الجسماني، كما تحصل رؤيته أو سماعه لأيّ أحد وهو يتجوّل في الطريق، كرؤيته أشخاصا لا معرفة له بأغلبهم ولا شأن له بهم، أو وقائع لا تهمّه أصلا، أو أطراف من محادثات مختلطة بل يتعذّر فهمها، إلى غير ذلك؛ وهذه المقارنة هي التي تعطي يقينا أصحّ فكرة عن ما ينجلي في الواقع لصاحب "الجلاء البصري" بكيفية إرادية أو غير إرادية؛ والأول منهما معذور أكثر من الثاني في الخطأ الذي يقع فيه، لأنه يصعب عليه الاعتراف بأنّ جهوده المتواصلة أحيانا مدّة سنين، لم تثمر في النهاية إلا مثل هذه النتيجة التافهة؛ وأمّا صاحب "الجلاء البصري" التلقائي، فحالته قد تبدو له طبيعية تماما، كما هي عليه بالفعل، وعندما يتفق إقناعه بأنّها خارقة للعادة، فلن يفكّر أبداً في الانشغال بما يحدث عنده في الميدان النفساني أكثر من اشتغاله بما يماثله في الميدان الجسماني، ولن يبحث عن دلالات عجيبة أو معقدة عن ما هو مفقود في الغالبية العظمى من الحالات.

والحق يقال، أن ما من شيء إلا وله سبب، حتى أتفه الأمور أو أكثرها حيادية في الظاهر، لكن لأنّها لا تهمّنا لا نكترث بها ولا نشعر بأي حاجة للبحث عن سببها، لاسيما إذا كانت متعلقة بما اصطلح على تسميته بـ"الحياة المعتادة"، أي في الجملة بما يحدث في العالم الجسماني؛ ولو اتُّخذ نفس الموقف إزاء العالم النفساني (الذي في الصميم لا يقل "اعتيادا" من حيث هو، إن لم يكن من حيث إحساساتنا به) لاسترحنا من كمّ هائل من الهذيانات والتخريف! إلاّ أن اتخاذ هذا الموقف يفترض حيازة درجة من التوازن الذهني قلّ ما يتمتع بها مع الأسف أصحاب "الجلاء البصري" حتى التلقائي منه فضلا عن الذين خضعوا لـ"التدريبات" النفسية التي تكلما عنها قبل قليل. وعلى كل حال، فإنّ "عدم الالتفات" إلى الظواهر الخارقة، وصرف الهمة تماما عن الاكتراث بها، ضروريان ضرورة صارمة لكل حائز على ملكات من هذا النمط، ويريد رغم ذلك الشروع في تحقق من طراز روحاني؛ وأمّا من بطبيعته لم تكن لديه تلك الملكات، فبعيدا عن أن يسعى للحصول عليها، ينبغي بالعكس أن يعتبر هذا مزية جيدة بالنظر إلى نفس ذلك التحقق من حيث أنّ العوائق التي ينبغي عليه إزاحتها أقلّ مما هي عليه في الحالة الأخرى؛ وسنعود بعد قليل إلى هذه النقطة الأخيرة.

وفي الجملة، فإن السلبية الكبرى لكلمة "قدرات خارقة" نفسها، عندما تُستعمل على ذلك المنوال، هي إيحاؤها بفكرة استعلاء لأمور ليست هي عليها بتاتا؛ وإن أمكن رغم هذا قبولها، فلا تصبح إلا كمجرد لفظة مرادفة لكلمة "ملكات" التي لها اشتقاقيا ((في اللغة الفرنسية)) معنى مطابقا تقريبا[1]؛ فهي بالتأكيد إمكانيات للكائن، لكنها إمكانيات لا توصف أصلا بـ"العلوية المفارقة"، إذ هي برّمتها تنتمي إلى الميدان الفردي؛ وحتى في هذا الميدان، هي بعيدة عن الإمكانيات الأكثر سموا والأجدر بالاهتمام. وأما إضفاء قيمة تربوية عليها، ولو بصفة ملحقة أو تحضيرية، فهذا يعاكس الحقيقة تماما؛ وحيث أنّ الحقيقة وحدها هي المعتبرة عندنا، فلا بدّ أن نتكلم عن الأمور كما هي عليه حقا، من دون أن نشتغل بما يمكن أن يسر أو يغيظ أيّ أحد؛ والحائزون على "قدرات" نفسانية يخطئون بالتأكيد إن أكنوا لنا ضغينة؛ وبإظهار انعدام فهمهم وخلوهم من الروحانية لا يعطون سوى دليلا آخر على أننا على الحق تماما؛ وبالفعل، كيف يمكن إعطاء وصف آخر للإصرار على الافتخار بميزة فردية، أو بالأحرى بظل لها، إلى حدّ تفضيلها على المعرفة وعلى الحقيقة؟[2].

---

(1) المعنى الأصلي لكلمة "faculté" (ملكة)، هو أيضا نفس معنى لفظة إيندريا المناسبة لها في السنسكريتية.

(2) تبعا لما كنا بصدد ذكره،ينبغي الحذر الشديد من افتراض أنّ القدرات الخارقة التلقائية هي نتيجة تربية ما، تم تلقيها في مستوى مقام كوكبي ("en astral") إن لم يكن خلال حياة سابقة ((وهذا ما تدّعيه بعض المدارس التربوية الزائفة في الغرب أو بعض الذين يعتقدون عقيدة التناسخ الباطلة))؛ وعندما نتكلم عن التربية الروحية فالمقصود يتعلق بأمور جادة حصريا، لا باستشباحات خادعة من نمط دوني مقزز.

الباب 22

رفض "القدرات الخارقة" ((أو "ترك الكرامات"))

بعد أن بيّنا تفاهة ما تمثله في الحقيقة "القدرات الخارقة" المزعومة، وعدم وجود أيّ علاقة بين تطورها وتحقق من طراز روحي أو تربوي، ينبغي أيضا، قبل مغادرة هذا الموضوع، الإلحاح على أنّ تلك "القدرات" بالنظر إلى مثل هذا التحقق، ليست محايدة أو عديمة الجدوى فحسب، وإنّما هي في أغلب الحالات ضارة حقا. إنّها فعلا تشكل "لهوا فتانا" ("distractions" بالمعنى الاشتقاقي المضبوط لهذه الكلمة الفرنسية)؛ فالإنسان الذي يترك نفسه مستغرقة في كثرة أشغال العالم الجسماني لن يصل أبداً إلى "تركيز" وعيه في الحقائق العليا، وبالتالي لن يتمكن أبدا من أن يطوّر في نفسه الإمكانيات المناسبة لها؛ والدّواعي أكثر للوصول إلى نفس الحالة عند من يتيه و"يتشتت" في كثرة العالم النفساني بأنماطه اللامحددة، وهي بلا مضاهاة أوسع وأكثر تنوعا من أنماط العالم الجسماني؛ وما عدا حالات استثنائية، الراجح أنّه لن يستطيع أبداً التحرر منها، لاسيّما إن كان زيادة على ذلك "التشتت" يتصوّر حول قيمة هذه الأمور أوهاما، وهي أوهام لا تستدعيها ممارسة أشغال جسمية على أي حال.

ولهذا فإنّ أيّ أحد يعزم حقا على سلوك طريق التربية، ينبغي عليه أن لا يسعى أبدا لنيل أو تطوير تلك "القدرات" التي تبدو كأنّها خارقة؛ وليس هذا فحسب، بل حتى عندما يتفق وقوعها له تلقائيا وبصفة عرضية تماما، يجب عليه إزاحتها بكل صرامة بلا هوادة، لأنّها عوائق يُخشى أن تثنيه عن هدفه الوحيد الذي يقصده. وليس من الضروري هنا، كما يمكن للبعض أن يظنه بطيبة خاطر، رؤيتها كـ "استدراجات" أو "غواية شيطانية" بالمعنى الحرفي؛ لكن رغم هذا، فثمة نصيب من الصحة في هذه الرؤية، من حيث أنّ عالم الظهور الفردي، سواء في الميدان النفساني أو الميدان الجسماني، إن لم يكن في ميادين أخرى كذلك، يبدو إن صحّ القول، مجتهدا بكل وسائله في أن يستبقي عنده محتجزاً من يسعى للانفلات منه؛ وبالتالي يوجد هنا ما يشبه ردّ الفعل لقوى متضادّة، وكما هو الشأن في أية صعوبات أخرى، يمكن أن لا تنجم هذه القوى إلا عن نوع من المعاكسة اللاواعية للوسط. وحيث أنّه لا يمكن للإنسان طبعا أن ينعزل عن هذا السوط وأن يتحرّر من ربقته ما دام لم يدرك هدفه، أو لم يصل على أيّ حال إلى مرحلة الانعتاق من قيود الوضع الإنساني الفردي، فهذا لا ينفي

بتاتا أن تلك الظواهر الخارقة للعادة، في نفس الوقت، نتائج طبيعية جدا، ولو أنها عرضية تماما، للمجاهدة الباطنية التي يعانيها، والتي تأخذ ارتداداتها الخارجية أحيانا الأشكال الأقل توقعا، متجاوزة بمدى بعيد جدا كل ما يمكن أن يتخيله الذين لم تحصل لهم فرصة التيقن بها بأنفسهم.

ومن جانب آخر، فأولئك الحائزون بطبيعتهم على بعض الملكات النفسانية الشاذة هم بهذا، كما قلناه سابقا، بكيفية ما غير محظوظين بالنظر إلى تركيبهم الروحي؛ ومن الضروري أن لا يكترثوا بها أصلا وأن لا يعيروها أيّ أهمية، وليس هذا فحسب، بل يمكن حتى أن يكون من اللازم عليهم عدم استعمالها إلى أدنى حدّ، إنْ لم يُلغوها إلغاء تاما. وبالفعل، إذا كان من الموصى به تقليص استعمال الحواس الجسمية إلى أدنى حد ممكن، خلال بعض فترات العمل الذي يطول استمراره زيادة أو نقصا، وذلك لكي يبقى الفكر مركزا خلال القيام به، فنفس هذا الأمر يصح أيضا على الملكات النفسانية؛ وزيادة على هذا، إذا كان الإنسان لا يمكن أن يعيش إذا أوقف بكيفية تامة ونهائية استعمال حواسه، فإنّ هذا طبعا لا يصح في الحالة الأخرى، ولا خطر بتاتا يمكن أن ينتج من هذا "التعطيل" لتلك الملكات أو كبتها؛ بل العكس، وهو أنّ الإنسان يستفيد من ذلك بالنظر إلى توازنه الجسمي والعقلي، وبالتالي يجد نفسه حينئذ في أحسن الأوضاع للشروع في ترقية إمكانياته من الطراز السامي، من دون أن يكون عُرضة للتشويش من طرف حالة شاذة طابعها المرضي يزيد أو ينقص.

إنّ الذين يُحدثون الظواهر الخارقة للعادة، هم في أغلب الأحيان، أناس من مستوى دوني من حيث البُعد العرفاني والروحي، بل قد يؤول بهم الحال إلى الانحراف تماما بفعل "التدريبات" الخاصة التي خضعوا لها؛ ومن اليسير فهم أنّ من أمضى جزءا من حياته في التدرب حصريا على إحداث "ظاهرة" ما، أن يمسي حينئذ عاجزا عن القيام بأمر آخر، وأن تُغلق أمامه نهائيا إمكانيات من طراز آخر. وهذا هو الذي يقع عموما للذين تغريهم جاذبية الميدان النفساني؛ وحتى إن شرعوا في البداية في عمل للتحقق التربوي الروحي، فسيجدون أنفسهم متوقفين في هذا الطريق ولن يواصلوا سيرهم أبعد من ذلك، بل سيكونون من المحظوظين إن حافظوا على توقفهم ولم ينزلقوا شيئا فشيئا في المسار الذي ينحو بحصر المعنى نحو الاتجاه المعاكس للروحانية، ولا يمكن أن يؤول في النهاية إلا إلى "التفتيت" (أو "التدمير الكلي") للكائن الواعي، كما شرحناه في موقع آخر[1]؛ لكن، حتى بوضع

---

(1) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 35.

هذه الحالة القصوى جانبا، فإنّ مجرد التوقف عن كل ترق روحي هو سبقا، بالتأكيد، نتيجة خطيرة في حدّ ذاتها، وينبغي أن تدعو هُواه "القدرات الخارقة" إلى التفكير مليًا، إن لم تُفقد بصرهم تماما أوهام العالم البرزخي".

وربما يعترض على ما سبق، بوجود تنظيمات تربوية أصيلة هي نفسها تدرب بعض الأفراد على تطوير تلك "القدرات"، لكن الحقيقة هي أنّ الأفراد المعنيين في هذه الحالة، هم الذين لا يتمتعون بالكفاءات التربوية، ولهم في المقابل استعدادات خاصة في الميدان النفساني، فذلك في الجملة هو غاية ما يمكن القيام به في شأنهم؛ وفي مثل هذه الحالات، يكون تطورهم النفساني تحت الرعاية والرقابة لكي لا تنجر عنه إلا أدنى الأضرار والأخطار؛ فهؤلاء الأشخاص يستفيدون حقا من ارتباطهم بالتنظيم التراثي ولو في مستوى دوني؛ والتنظيم التراثي من جانبه، يمكن أن يوظّفهم لبلوغ أهداف من دون وعي هم أنفسهم بذلك، لا بسبب إخفائها عنهم، وإنّما فقط لعجزهم التام عن فهمها نظرا لانحصار قدراتهم.

ومن البديهي أنّ هذه الأخطار التي كنا بصدد الكلام عنها تنعدم بالنسبة للواصل إلى درجة معينة من التحقق الروحي؛ بل يمكن القول أنّه ضمنيا مالك لجميع "القدرات" من دون أن يطّورها بخصوص كيفية ما، وهذا بمقتضى هيمنته "من أعلى" على قوى العالم النفساني؛ لكنّه عموما لا يتصرف بها، لأنه لا يعير لجواذبها أي اهتمام. وبكيفية مماثلة، الشخص الذي تغلغل في بعض العلوم التراثية في جوهرها العميق لا يعير اهتماما أصلا إلى تطبيقها ولا يقوم بأيّ تصرف بواسطتها؛ فالمعرفة الخاصة تكفيه، وهي وحدها الجديرة حقا بالاهتمام، وكل ما عداها ليس سوى مجرد عوارض. وزيادة على هذا، ما من ظهور لهذه الأمور إلا وهو حتما "نزول" إن صح القول، حتى إن كان حقا نزولا ظاهريا ولا يؤثر على الكائن ذاته؛ وبالفعل، لا ينبغي أن ننسى أنّ عالم الغيب أعلى من عالم الشهادة، وبالتالي فالبقاء في ذلك الغيب، هو إن أمكن القول، التعبير الأليق للمقام الذي حققه الكائن باطنيا، وهو ما يترجمه البعض رمزيا بقول: "الليل أفضل من النّهار"، وهو ما تمثله أيضا صورة السلحفاة المنزوية في داخل قشرتها؛ وبالتالي، إنْ اتفق لمثل هذا الشخص إظهار بعض "القدرات"، فلن يكون هذا إلا في حالات استثنائية نادرة، ولأسباب خاصة ينفلت إدراكها بالضرورة عن تقدير العالم الخارجي، وهي طبعا تختلف كلية عن العلل التي يمكن أن تكون عند الشخص المتعوّد على إظهار "الخوارق"؛ وفي ما عدا هذه الحالة، يكون نمط تصرّفه الوحيد هو ما

يسميه تراث الشرق الأقصى بـ "التصرّف السّاكن"، وهو الذي بمقتضى طابعه الغيبي تحديداً: التصرف في أكمل مراتبه.

وفي هذا الصدد، نذكّر بالتفاهة التامة للظواهر الخارقة من حيث هي، إذ من الممكن وجود ظواهر تماثلها تماما خارجيا، مع أنّ أسبابها مختلفة، بل لا تنتمي إلى نفس الميدان؛ ولهذا فمن السهل تصوّر أنّ الشخص الحائز على درجة روحية عالية، عندما يلزمه عرضيا إظهار كرامة ما، فتصرفه لن يكون بنفس الكيفية التي يتصرف بها من اكتسب الملكة نتيجة "تدريبات" نفسانية، وفعل هذا الأخير سيحصل وفق نمط مختلف عن نمط فعل ذلك الآخر. ونفس الملاحظة يمكن إبداؤها أيضا حول مقارنة "الرقية الشرعية" مع "السحر"، وهي مقارنة لا مجال للقيام بها هنا. وهذه الحقيقة ينبغي أن يُعترف بها بلا عناء حتى من طرف الواقفين في الميدان الظاهري وحده، فكما أن بالإمكان الاستشهاد مثلا في سير القدّيسين بحالات عديدة "للطيران" و "للتواجد في موقعين متباعدين في نفس الآن"، فمثلها بالتأكيد موجود في قصص السّحرة؛ فالظواهر (أي "الخوارق" بالتحديد على ما هي عليه، بالمعنى الحرفي والاشتقاقي للكلمة الفرنسية "Phénoméne") هي نفسها عند هؤلاء وهؤلاء، لكن لا أحد يستنتج منها أنّ لها نفس الأسباب في كلتي الحالتين. وحتّى من وجهة النظر الفقهية، عندما يوجد تماثل تام لواقعتين، فإحداهما يمكن اعتبارها كرامة ((لوليّ أو معجزة لنبي)) خلافا للأخرى؛ وللتمييز بينهما، لا بدّ حتما من اللجوء إلى علامات من طراز آخر، لا تتعلق بالواقعتين نفسيهما؛ ومن وجهة نظر أخرى، يمكن القول أنّ الواقعة تكون كرامة ((أو معجزة)) إذا كان سببها تصرف فعالية روحية، وليست هي كذلك إن لم تكن علّتها سوى تصرف فعالية نفسانية؛ وهذا ما يمثله بالخصوص، بكيفية في غاية الوضوح، الصراع بين موسى عليه السلام وسحرة فرعون؛ وهو زيادة على ذلك، يمثل على التتالي الصراع بين قوي التربية الروحية والقوى المضادة لها، على الأرضية وبالقدر الذي يمكن لمثل هذا الصراع أن يحدث على أيّ حال؛ فكما شرحناه في موقع آخر، لا يمكن طبعا لضدّية التربية الروحية أن تتصرف إلا في الميدان النفساني، وكل ما يعود إلى الميدان

الروحاني، هو بحكم طبيعته، ممنوع عليها إطلاقا[1].

والآن، نظنّ بأننا تكلمنا في هذا الموضوع بما فيه الكفاية، وإنّما بالغنا في الإلحاح عليه، ربّما أكثر من اللازم في نظر البعض، لأننا كثيرا ما شاهدنا ضرورة توضيحه؛ ومهما كان كدر العناء الحاصل أحيانا في هذا العمل، فلا بدّ من بذل الجهد في تحذير الذين نتوجه إليهم من الأخطاء التي يُخشى أن تعترض سيرهم على الطريق في كل لحظة، وهي يقينا ذات خطر وضرر. ولنلخص ما ذكرناه في كلمات، فنقول: من غير الممكن بتاتا أن يكون للتربية الروحية هدف الحصول على "قدرات" لا تنتمي في النهاية، مثلها مثل العالم الذي تنتمي إليه، إلا لميدان "الوهم الكبير"؛ والمطلوب من الإنسان السالك طريق الترقي الروحي أن لا يوثق ارتباطه بذلك الميدان بمزيد من الأغلال والأوحال، وإنّما بالعكس تماما، عليه أن يتمكن من التحرر منه تحررا كاملا؛ ولا يمكن الفوز بهذا الانعتاق إلا بالمعرفة الخالصة، شريطة أن لا تبقى طبعا مجرد معرفة نظرية، وإنّما تصبح بالعكس معرفة فعلية فعالة تامة، فالتحقق بها وحده هو المتضمن لـ "تحقق" الكائن ذاته في جميع درجاته.

---

(1) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، البابان 38 و 39[*].

(*) حول الكرامات وخرق العوائد وتركها عند الصوفية ينظر في كتاب "الفتوحات المكية" للشيخ محي الدين بن العربي الأبواب: 184/ 185/ 186. وقد افتتح الباب 184 بأبيات يقول فيها:

بعض الرجال يرى كون الكرامات	دليل حق على نيل المقامات
وأنها عين بشرى قد أتتك بها	رسل المهيمن من فوق السماوات
وعندنا فيه تفصيل إذا علمت	به الجماعة لم تفرح بآيات
كيف السرور والاستدراج يصحبها	في حق قوم ذوي جهل وآفات
وليس يدرون حقا أنهم جهلوا	وذا إذن كان من أقوى الجهالات
وما الكرامة إلا عصمة وُجدت	في حال قول وأفعال ونيات
تلك الكرامة لا تبغي بها بدلا	واحذرمن المكر في طي الكرامات

وافتتح الباب 185 بأبيات منها:

إنّ الكرامة قد يكون وجودها	حظّ المكرّم ولم ساء سبيلا
فاحرص على العلم الذي كُلفته	لا تتخذ غير الإله بديلا
ستر الكرامة واجب متحقق	عند الرجال فلا تكن مخذولا
وظهورها في المرسلين فريضة	وبها تنزل وحيه تنزيلا

الباب 23

الطقوس التراثية وشعائر التربية الروحية

قلنا سابقا أنّ المستوى الذي تعود إليه الشعائر الدينية الظاهرية يختلف جوهريا عن مستوى شعائر التربية الروحية، ولا يمكن أن يكون لهما نفس الهدف، وهذا ناتج بالضرورة عن التمييز بين الميدانين الظاهري والباطني اللذين ينتميان إليهما على التتالي؛ وإذا حصل خلط بين صنفي تلك الشعائر في ذهن البعض، فهو ناجم عن عدم المعرفة بهذا التمييز، ويمكن أيضا أن ينتج أحيانا عن التشابه الموجود بين صنفي تلك الشعائر في أشكالها الخارجية على أيّ حال، وهو الذي يمكن أن يخدع الذين لا يشاهدون الأمور إلا من "خارج". ورغم هذا، فذلك التمييز واضح جدا عندما يتعلق الأمر بالشعائر الدينية بحصر المعنى، التي هي من النمط الظاهري بمقتضى التعريف نفسه، وبالتالي فمن المفروض أن لا تستدعي أيّ شك؛ لكن ينبغي قول أنّ بالإمكان غياب ذلك الوضوح في حالات أخرى، كما هو الوضع في تراث لا وجود فيه لانفصام بين جانبي الظاهر والباطن حتى يشكلا مظهرين منفصلين، وإنّما تُوجد فقط درجات مختلفة للمعرفة، بحيث تقريبا لا يكاد يحصل شعور بالانتقال من درجة إلى أخرى، كما يتفق وقوعه خصوصا في التراث الهندوسي ((وكذلك في الدّين الإسلامي حيث الشعائر الظاهرية هي عين شعائر التربية الروحية الأساسية، وهي قاعدة السلوك العرفاني))؛ وهذا الانتقال التدريجي يترجم طبعا في الشعائر المناسبة لكل درجة، بحيث أنّ من بينها ما يمكن أن يكون، من بعض الوجوه ذا طابع ممتزج أو برزخي وسيط، إن صحّ القول.

وبالفعل، ففي التراث الهندوسي تحديدا توجد إحدى الشعائر التي يمكن بكل شرعية التساؤل عن طابعها هل هو تربوي أم ليس هو كذلك؛ ونعني بها شعيرة "أوبانايانا"، أي الشعيرة التي يرتبط بها الفرد فعليا بإحدى الطبقات الاجتماعية العليا، إذ أنه قبل القيام بها لا يكون منتميا إلى تلك الطبقة إلا بكيفية تقديرية إن أمكن القول. وهذه الحالة تستحق فحصا بقدر من الدقة، وهو يستلزم أولا إدراكا جيدا لما ينبغي فهمه بالضبط من كلمة "سامسكارا"، التي تُترجم عادة إلى الفرنسية بلفظة "sacrement" ((أي طقسا تعبديا دينيا أو ذا طابع مقدس))؛ وهذه الترجمة تبدو لنا بعيدة جدا عن أن تكون مرضية، لأنها، تبعا لتوجه شائع بإفراط عند الغربيين، تؤكد على تطابق بين أمور مختلفة جدا في صميمها، حتى وإن كان بالإمكان القيام فعلا بمقارنة بين بعض وجوهها. والحق يقال

أنّ المعنى الاشتقاقي لكلمة "sacrement" نفسها لا يستدعي هذا الاعتراض، لأنّ المقصود طبعا، في جميع الحالات هو أمر "مقدس" (sacré)؛ وهذا المعنى له وسع شائع لا يسمح باستخلاص مفهوم دقيق لما هو مقصود، ولو توقفنا عنده، لأمكن إطلاق كلمة "sacrement" على أيّ شعيرة من دون تمييز؛ لكن هذه الكلمة، صارت في الواقع غير منفصلة عن استعمالها الديني الظاهري تخصيصا، ولها تعريف محدد منحصر يُعطيه لها التراث المسيحي، حيث تدل على أمر لا نجد له مكافئا مضبوطا بدقة في تراثيات أخرى. وبالتالي فمن الأحسن مسايرة هذا الاستعمال لها لكي نتجنب كل لبس، وتبقى تسمية "sacrement" دالة حصريا على صنف من الشعائر الدينية المنتمية إلى الشكل التراثي المسيحي تخصيصا؛ وحينئذ يندرج مفهوم هذه التسمية في مفهوم "سامسكارا" كحالة خاصة منه، وليس العكس؛ وبعبارة أخرى يمكن قول أنّ ذلك الصنف من الطقوس المسيحية يدخل ضمن "سامسكارا"، لأنّ "سامسكارا" الهندوسية تدخل ضمن ذلك الصنف، لأنّه بمقتضى أبسط منطق، يُطلق اسم جنس ما على كل واحد من الأنواع التي يشتمل عليها، لكن في المقابل، لا يمكن تطبيق اسم نوع من هذه الأنواع على نوع آخر ولا على الجنس بكامله.

إنّ الـ "سامسكارا" هي أساسيا شعيرة "انضمام" (أو "اندراج) إلى تجمع إنساني له تراث مشترك؛ وكما يمكن إدراكه مباشرة، فإنّ هذا التعريف مستقل تماما عن الشكل الخاص الذي يمكن للتراث أن يكتسيه، سواء منه الديني أو غيره؛ وفي المسيحية، تقوم الطقوس الدينية بهذه الوظيفة، كما تقوم بها في تراثيات أخرى الـ "سامسكارا" بكيفية أخرى؛ ومع هذا ينبغي القول بأنّ كلمة "انضمام" (agrégation) التي استعملناها هنا، تفتقد إلى شيء من الصحّة، وذلك لسببين، أولاً: بالوقوف مع معناها الحرفي بالضبط، تبدو دالة على الارتباط مع التراث نفسه، وبالتالي لا ينبغي تطبيقها إلا على شعيرة فريدة، هي التي يتم بها تحقيق هذا الارتباط بكيفية فعلية، بينما يوجد في الواقع، في نفس التراث، عدد يزيد أو ينقص من الـ "سامسكارا"؛ إذ لا بد من الإقرار بأن "الانضمام" (أو "الاندراج) المذكور يشتمل على العديد من الدرجات أو الأنماط المتناسبة عموما، إن صح القول، مع المراحل الأساسية لحياة الفرد؛ ومن جانب آخر، نفس هذه الكلمة "agrégation"، يمكن أن توحي بتصور علاقة لا تزال خارجية بمعنى ما، فكأنها مجرد انضمام لـ "تجمع" أو انخراط في "جمعية"، بينما المقصود هو من طراز آخر تماما، ويستلزم اندماجا يمكن نعته بـ "العُضوي" إذ به يحصل حقا "تحول" (أبهيسا مبهافا abhisambhava بالسنسكريتية؛ وبالفرنسية "transmutation") للعناصر اللطيفة للفردية. والسيد "أنا نداك كوما راسوامي" اقترح ترجمة "سامسكارا" إلى الفرنسية بكلمة

"intégration" (أي 'دمج وتوحيد' أو 'انسجام اجتماعي') التي تبدو لنا بالفعل أولى من كلمة "agrégation" من الحيثيتين المذكورتين على السواء، لأنها تعبر تعبيرا صحيحا عن مفهوم هذا الاندماج المنسجم الموحّد؛ وزيادة على هذا، فمن السهل فهم كون هذا الدّمج يمكن أن يتم الحصول عليه بقدر يزيد أو ينقص في كماله وفي عمقه، وبالتالي فهو قابل للتحقيق عبر درجات، وهذا هو الذي يفسر تعدد الـ'سامسكارا' داخل نفس التراث.

وينبغي التنبيه على أنّ مثل 'التحول' الذي ذكرناه يحصل في الواقع، ليس في حالة الـ 'سامسكارا' فحسب، وإنما أيضا في حالة شعائر التربية الروحية ('ديكشا')[1]؛ فهنا توجد إحدى السمات المشتركة بينها وبين تلك الطقوس، بحيث تسمح بمقارنتها من بعض الوجوه، مهما كانت فوارقهما الجوهرية. وفي كلتي الحالتين يوجد على السواء تبليغ أو توصيل لفعالية روحية، وهذه الفعالية 'المنفوثة' إن صحّ القول، تُحدث في الفردية ذلك 'التحول' المذكور؛ إلا أنّ الآثار يمكن طبعا أن تكون مقتصرة على هذا الميدان المعين أو ذلك الآخر، تبعا للهدف الخاص للشعيرة المعتبرة؛ وشعائر التربية الروحية تختلف في الصميم عن غيرها من الشعائر، من حيث هدفها بالتحديد، وبالتالي أيضا من حيث الميدان أو إطار القدرات التي تتصرف فيها.

ومن جانب آخر، الفرق الذي هو بلا شك الأظهر خارجيا، وبالتالي فهو الذي يمكن التعرف عليه بأسهل ما يمكن حتى من طرف مراقبين 'من الخارج'، هو كون الـ'سامسكارا' يشترك فيها جميع الأفراد المرتبطين بنفسه التراث، أي في الجملة كل المنتمين إلى 'وسط' معين، وهو ما يُضفي على هذه الشعائر مظهرا يمكن نعته بـ'الاجتماعي' تخصيصا، بينما الشعائر التربوية، في المقابل، باشتراطها بعض الكفاءات الخاصة، هي دوما مخصوصة بصفوة انحصارها العددي يزيد أو ينقص. ومن هنا يمكن تبين الخطأ الذي يقترفه علماء السلالات وعلماء الاجتماع، الذين يستعملون بلا تروّ كلمة 'تربية روحية'، وهم طبعا لا يعرفون معناها الحقيقي ولا مرماها الصحيح، ويطبقونها على

[1] كلمة 'ديكشا' في السنسكريتية، تدل بحصر المعنى على 'سلوك طريق التربية الروحية' مع انها أحيانا تعني بالأحرى 'نذرا' (حول الارتباط بين هذين المفهومين ينظر ما قلناه سابقا حول المعاني المختلفة لفعل "mueô" باليونانية)؛ وبالفعل، ففي بعض الحالات، مثلاً عندما يُقدم شخص قربانا، فالـ 'نذر' الذي تعنيه كلمة 'ديكشا'، ليس له سوى أثر مؤقت، إذ أنّ مشروعيته لا تدوم إلا مدة تقديم القربان نفسه، ولا بدّ من تجديده عندما يريد نفس الشخص، بعد ذلك، تقديم قربان آخر، حتى إن كان من نفس نوع القربان الأول؛ وبالتالي من المستحيل الإقرار بأنّ لهذا 'النذر' طابع تربوي بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة حيث أنّ كل تربية، كما قلناه، هي بالضرورة أمر دائم، يتم الانخراط فيها مرة واحدة ولا يمكن فقدانه مهما كانت الظروف.

شعائر يقوم بها في هذه أو تلك من مراحل الحياة كل شخص من أفراد الشعب أو القبيلة، لاسيّما إذا تعلق الأمر بما يزعمون أنها "مجتمعات بدائية"؛ فليس لهذه الشعائر في الواقع أيّ طابع تربوي روحي، وإنّما هي حقا بحصر المعنى "سامسكارا". وبديهي أنّ بالإمكان أيضا وجود شعائر تربوية أصيلة عند نفس تلك المجتمعات، حتى إن كانت منحطة بمقدار يزيد أو ينقص (وانحطاطها ربما يكون في أغلب الأحيان أقل مما يظن)، غير أنها كما هو الحال في كل مكان، لا ينالها إلا عدد قليل من الأفراد دون سواهم؛ وهذا، من دون فحص للأمور بكيفية أعمق، كافٍ في جعل أي خلط بينها وبين غيرها مستحيلا.

والآن يمكن الرجوع إلى حالة أخص، وهي التي ذكرناها في البداية، أي الشعيرة الهندوسية التي تسمى "أوبانايانا"، والمتمثلة أساسيا في تقليد الوسام البراهماني ("بافيترا" أو "أوبافيترا") والذي يتيح نظاميا دراسة المكتوبات المقدّسة؛ فهل المقصود هنا هو الانخراط في تربية روحية؟ يبدو أنّ بالإمكان حلّ المسألة ببساطة لكون هذه الشعيرة هي "سامسكارا"، وليست "ديكشا"، وهذا يستلزم أنها تُعتبر غير تربوية في وجهة نظر التراث الهندوسي نفسها، وهي التي إليها يُرجع طبعا في هذه الحالة؛ لكن مع هذا، يمكن التساؤل لماذا الأمر هو على هذا المنوال رغم أنّ بعض الظواهر توحي بعكس ذلك. ولقد أشرنا سابقا إلى أنّ هذه الشعيرة مخصوصة بأعضاء الطبقات الثلاثة الأولى؛ والحق يقال أنّ هذا الاقتصار عليها لا ينفك عن تشكيلة المجتمع التراثي الهندوسي نفسها؛ وبالتالي فهذا غير كاف لكي يمكن الكلام هنا عن تربية روحية؛ فالوضع هنا شبيه مثلا بحالة هذه الشعيرة أو تلك المخصوصة بالرجال من دون النساء أو العكس، والتي لا تسمح من حيث هي أن يُعْزى إليها طابع تربوي (وللاقتناع بهذا، يكفي الاستشهاد بحالة رسامة القسيس في المسيحية، التي حتى إن كانت تستلزم زيادة على ذلك كفاءات أخرى أخص، هي لا تنتمي على أيّ حال إلا إلى الميدان الظاهري بلا ريب). وما عدا هذا التأهيل الذي كنا بصدد التذكير به (والذي تدل عليه بحصر المعنى كلمة "آريا") لا وجود لشرط آخر يتعلق بـ "أوبانايانا"؛ ففي هذه الشعيرة إذن، يشترك كل أعضاء الطبقات الاجتماعية الثلاثة بلا استثناء، بل هي تشكل بالنسبة إليهم واجبا مفروضا أكثر منها حقا جرى به العُرف؛ والحال أنّ هذا الطابع الإلزامي المرتبط مباشرة بما سمّيناه المظهر "الاجتماعي" لـ "سامسكارا"، لا يمكن أن يوجد في حالة الشعيرة التربوية. فالوسط الاجتماعي، مهما كان عمقه التراثي لا يمكن أن يجبر أحداً من أعضائه، مهما كانت كفاءاته، على الانخراط في تنظيم تربوي؛ فهنا يوجد أمر، بمقتضى نفس طبيعته لا يمكن أن يخضع إلى أيّ إكراه خارجي شدته تزيد أو تنقص حتى لو كان

مجرد إلزام "أخلاقي" من النمط المصطلح على تسميته بـ "الرأي العام"؛ وهو رأي لا يمكن طبعا أن يكون له موقف سوى مجرد الجهل بكل بساطة بكل ما يتعلق بالتربية الروحية العرفانية، إذ أنّ ميدان حقائقها، بمقتضى تعريفه، مغلق أمام مجموع سواد العامّة كما هو عليه. وفي ما يخصّ "أوبانايانا"، يمكن قول أنّ الانضمام إلى الطبقة يبقى انتسابا تقديريا، بل يمكث كامنا غير فعلي، ما لم يتم القيام بهذه الشعيرة (والكفاءة المشروطة ليست سوى الأهلية الطبيعية للاندماج في هذه الطبقة)؛ وبالتالي فهي ضرورية ليتمكن الفرد من أن يحتل مكانة ووظيفة مُعينة في التنظيم الاجتماعي؛ ولكي تكون وظيفته قبل كل شيء منسجمة مع طبيعته الخاصة بحيث يصبح قادرا على أدائها كما ينبغي، لا بدّ لطبيعته هذه أن "تتحقق"، فلا تبقى كامنة في مجرد تأهيل لم يتطور من القوة إلى الفعل؛ وبالتالي فمن المنطقي والسويّ تماما كون عدم القيام بهذه الشعيرة في الآجال المحدّدة ينجر عنه النفي من الجماعة، أو بتعبير أصحّ، عدم قيام الشخص بها يستلزم هو في نفسه هذا النفي.

ومع هذا لا تزال توجد نقطة لها أهمية خاصة ينبغي اعتبارها، إذ ربّما هي بالخصوص التي يمكن أن تكون عُرضة للالتباس: فالـ "أوبانايانا" تهب صاحبها صفة "دُويجا" أو "المولود مرّتين". ومعلوم من جانب آخر، أنّ هذه العبارة تطبق أيضا بمعنى دقيق على الانخراط في التربية الروحية. وصحيح أنّ التعميد المسيحي، وهو يختلف جدا عن الـ "أوبانايانا" من وجه مباين تماما، هو كذلك "ولادة ثانية"، ومن البديهي أنّ هذه الشعيرة لا تشترك في شيء مع تربية روحية؛ لكن كيف حصل هكذا تطبيق نفس الكلمة "التقنية" في ميدان "سامسكارا" (بما فيها الطقوس المقدّسة)، وفي نفس الوقت في الميدان التربوي؟ الحقيقة هي أنّ "الولادة الثانية" في نفسها وبمعناها الأعم، هي بحصر المعنى إحياء نفساني (وبالفعل ينبغي التنبيه جيدا إلى أنها ترجع مباشرة إلى المجال النفساني، لا إلى المجال الروحاني حيث تصبح عندئذ "ولادة ثالثة")؛ غير أنّ هذا الإحياء يمكن أن لا يكون له سوى آثار نفسانية حصريا، أي أنّها تبقى منحصرة في إطار من القدرات الفردية التي تزداد خصوصياتها أو تنقص، كما يمكن بالعكس أن تكون نقطة انطلاق لـ "تحقق" من طراز سامي؛ وفي هذه الحالة الأخيرة وحدها يكون لها مرمى تربوي بحصر المعنى، بينما في الحالة الأولى تبقى منتمية إلى مستوى هو أقرب إلى الجانب "الخارجي" في مختلف الأشكال التراثية، أي الجانب الذي يشارك فيه الجميع بلا تمييز[1].

---

[1] انحصار آثار الإحياء الذي يتم بالكيفية الظاهرية يفسر لماذا لا يمكنه في أيّ حال أن يقوم مقام التربية الروحية أو أن يُعفي منها، رغم أنّ لكليهما الطابع المشترك المتمثل في "الولادة الثانية" بالمعنى الأعم.

وإشارتنا الأخيرة المتعلقة بالتعميد تثير سؤالا آخر لا يخلو من أهمية: فهذه الشعيرة، بغضّ النظر عن طابع "الولادة الثانية"، لها أيضا في نفس شكلها تشابه مع بعض الشعائر التربوية؛ ويمكن ملاحظة أنّ شكلها هذا مرتبط بشكل شعائر التطهير بالعناصر التي سنعود إليها لاحقا، وهي شعائر تشكل صنفا عاما جدا وقابلا بجلاء للتطبيق في ميادين شتى متباينة جداً؛ لكن رغم هذا من الممكن أن يوجد هنا زيادة على ذلك أمر آخر ينبغي النظر إليه. وبالفعل فلا غرابة أصلا في تقولب بعض الشعائر الظاهرية ،إن صح القول، في أشكال شعائر تربوية. وإذا أمكن لدرجات التعليم الظاهري، في مجتمع تراثي، أن تكون صورة لدرجات التعليم الباطني، كما سنشرحه بعد حين، فالدواعي أكثر لحصول مثل ذلك "الإبراز الخارجي" عندما يتعلق الشأن بميدان أعلى من التعليم الخارجي، حتى إن كان هو أيضا ظاهريا، ونعني به في هذه الحالة ميدان الشعائر الدينية[1]. وفي كل هذا يبقى سُلم التدرج للعلاقات السوية محترما بصرامة، لأنه تبعا لها، ينبغي للتطبيقات من مستوى أقل أو أقرب إلى الخارج أن تصدر من التي لها طابع أقرب إلى المبدأ؛ وبالتالي، لكي نكتفي بهذه الأمثلة وحدها، إذا اعتبرنا أمورا مثل "الولادة الثانية" أو التطهير بواسطة العناصر، فإنّ دلالتها التربوية هي التي لها التقدم والأولية في الحقيقة قبل غيرها جميعا، ومنها ينبغي أن تتفرع غيرها من التطبيقات بطريقة مُباشرتها تزيد أو تنقص، لأنه لا يمكن في أيّ شكل تراثي أن يوجد ما هو أقرب للمبدأ من التربية الروحية العرفانية وميدانها الخاص؛ وفي هذا الجانب "الباطني" بالذات يكمن حقا روح كل تراث.

(1) في هذه الوجهة من النظر، يمكن ملاحظة أنّ الرسامة الدينية تمثل تعبيرا خارجياً عن التربية الشرعية، بينما رسامة الملوك تمثل تعبيرا خارجياً عن التربية الملكية، وكلاهما تحدده شروط الوظائف المناسبة لكل منهما، وهي التي لم تعد مخصوصة بسالكي طريق التربية الروحية كما كان عليه الوضع قبل ذلك.

الباب 24

الدّعاء والذّكر

كُنا بصدد رؤية حالات لا يظهر فيها التمييز بين الميدانين الظاهري والباطني ظهورا جليا لا لُبس فيه، وهذا بمقتضى الكيفية الخاصة التي بها تتشكل بعض الأشكال التراثية، فتقيم نوعا من التواصل بين الواحد والآخر من الميدانين؛ وفي المقابل، توجد حالات أخرى يظهر فيها ذلك التمييز بوضوح تام، لاسيّما عندما يكتسي الجانب الظاهري للملّة شكلا دينيا بالتخصيص. ولإعطاء مثال دقيق ومحدّد لهذه الحالات الأخيرة، سننظر إلى الفرق الموجود بين "الدعاء" (la priére) في الميدان الظاهري، وبين ما يُسمى من جانب آخر في الميدان الباطني بـ"الذكر" (l'incantation). وسنستعمل هذه الكلمة الفرنسية التي سنعرف معناها لاحقا لعدم وجود لفظة أخرى أوضح منها في اللغات الغربية. وقبل كل شيء، ينبغي أن ننبّه على أنّ للفظة (la priére) في الكلام الجاري في أغلب الأحيان، معنى غامضا جدا، إلى حدّ اعتبارها أحيانا مرادفة لكلمة (oraison) ((أي: تضرع، أو صلاة أو تأبين)) بكل عموميتها؛ ونظن أنّه يجدر الاحتفاظ بدلالتها الأكثر خصوصية وتقييدا، المرتبطة بأصل اشتقاقها نفسه، لأنّ كلمة "priére" هذه تعني حصريا "طلب"، ولا يمكن بدون تعسّف استعمالها للدلالة على أمر آخر؛ وبالتالي لا ينبغي نسيان أنّ هذا هو المعنى الوحيد الذي نعنيه خلال الاعتبارات التالية.

وفي البداية، لبيان الكيفية التي يمكن أن نفهم بها الدعاء، لنعتبر تجمعا ما، إما تجمعا دينيا، أو مجرد تجمع "اجتماعي" بالمعنى الأكثر سطحية، بل حتى بالمعنى العامي تماما الذي تُؤخذ به عادة هذه الكلمة في عصرنا[1]، فكل عضو من هذا التجمع هو مرتبط به بمقدار معيّن يحدده وسع دائرة تصرف التجمع المقصود، وبنفس هذا المقدار، ينبغي منطقيا أن يجني ذلك العضو في المقابل فوائد، هي فوائد مادية حصريا في بعض الحالات (كحالة الوطنيات الراهنة مثلا، أو العديد من أنواع التجمعات المؤسسة على مجرد مصالح مشتركة متعاونة؛ ومن البديهي أنّ هذه الحالات، هي بحصر المعنى، بصفة عامة تنظيمات عاميّة تماما)؛ لكن بالإمكان أيضا، في حالات أخرى، أن ترجع إلى

(1) من البديهي أن رؤية الوجود الواقعي لتنظيمات اجتماعية عامية خالصة، أي مجردة من كل عنصر ذي طابع تراثي، لا يستلزم بأي كيفية الاعتراف بشرعيتها.

أنماط لطيفة غير جسمانية تابعة للفردية، أي ما يمكن في الجملة تسميته بالميدان النفساني (كالمؤاساة، أو مزايا أخرى من نمط عاطفي، بل حتى من طراز أعلى أحيانا)، أو أيضا فوائد لا يتم نيلها إلا بوسائل تبدو ظاهريا غير مادية رغم أنها ليست كذلك، أي أنها بالتحديد تحصل بتدخل عناصر لا تنتمي إلى الميدان الجسماني، لكنها مع ذلك تؤثر عليها مباشرة (والحصول على شفاء بواسطة الدّعاء مثال واضح جدا لهذه الحالة الأخيرة بالخصوص). وفي هذا كله، لم نتكلم إلا على هيئات للفرد فقط، لأنّ هذه المزايا لا يمكن أبداً أن تتجاوز الميدان الفردي، وهو الوحيد الذي تدركه التجمعات في الواقع مهما كان طابعها، إذا كانت لا تشكل تنظيمات للتربية الروحية (فكما سبق شرحه، هذه الأخيرة هي وحدها التي لها بالقصد هدف النفوذ إلى ما وراء هذا الميدان)؛ فهي تشتغل بالأمور العارضة والتطبيقات الخاصة التي تتسجد في منفعة عملية من وجهة نظر ما، وهي طبعا لا تقتصر فقط على منافع بمعنى "الفائدة" الأكثر غلظة المنحصرة فيها التنظيمات العامية الخالصة التي لا يتعدّى مجال تصرفها الميدان الجسماني.

وبالتالي، فزيادة على وسائل التصرف المادية البحتة بالمعنى المعتاد للكلمة - أي الوسائل الراجعة حصريا إلى الميدان الجسماني - يمكن أن ننظر إلى كل تجمع على أنه مؤتمن على طاقة من نمط لطيف تتشكل بكيفية ما من العلاقات الرابطة بين كل أعضائه الماضين والحاضرين؛ وبالتالي، ففعاليتها قابلة لإحداث آثار تعظم بمقدار ما يكون التجمع أقدم وعدد أعضائه أكبر[1]؛ ومن البديهي أنّ هذا الاعتبار "الكمّي" يدل أساسيا على أن المقصود بالفعل هو الميدان الفردي، وأمّا ما وراءه فلا دخل فيه بتاتا لهذا الاعتبار. وكل واحد من الأعضاء، يمكن له، في وقت الحاجة، استعمال قسط من هذه الطاقة لصالحه، ويكفيه في هذا أن يجعل فرديته منسجمة متجاوبة مع جملة كينونة التجمع الذي هو عضو فيه، ويحصل على النتيجة المرجوة باتباعه لقواعده المقررة والملائمة لمختلف الأوضاع التي يمكن أن تطرأ؛ وهكذا، إذا عبر الفرد حينئذ عن طلب يخصه، فهو في الجملة، بوعي أو بلا وعي، يتوجه بطلبه هذا، وبالكيفية الأكثر مباشرة على أيّ حال، إلى ما يمكن تسميته بروح التجمع (مع أنّ كلمة "روح" غير ملائمة بالتأكيد في مثل هذه الحالة، لأنّ المقصود لا يعدو كينونة نفسانية لا أكثر). ورغم هذا، تجدر إضافة أنّ جملة هذا الأمر لا تختزل في جميع الحالات في هذا الذي ذكرناه؛ ففي التجمعات المنتمية إلى شكل تراثي أصيل ونظامي سوي، مثلما هي عليه بالخصوص

[1] يمكن أن يصحّ هذا حتى على تنظيمات عامية، لكن لا يمكن لها طبعا على أي حال توظيف هذه القوة إلا بكيفية غير واعية، وهدفها الحصول على نتائج من نمط جسماني حصريا.

التجمعات الدينية، حيث مراعاة القواعد التي تكلمنا عنها تتمثل بالأخص في القيام ببعض الشعائر، يوجد زيادة على ذلك تدخّل عنصر "غير بشري" حقا، أي ما سميناه بحصر المعنى فعالية روحية؛ لكن ينبغي أن يُنظر إليها هنا كأنّها "نازلة" إلى الميدان الفردي، ومتصرفة فيه بواسطة قوة الطاقة الجماعية الآخذة نقطة استنادها فيه[1].

هذه القوة التي ذكرناها، أو بعبارة أصحّ محصلة الفعالية الروحية مع هذه القوة الجمعوية التي "تندمج" فيها إن صحّ القول، يمكن أن تتمركز في "حامل" من نمط جسدي، مثل محل أو شيء معيّن، يقوم بدور "مكثف حقيقي"[2]، وتُحدث تلك المحصلة ظواهر محسوسة، كالتي ورد ذكرها في التوراة حول تابوت السكينة ((عند بني إسرائيل)) وهيكل سليمان؛ ويمكن هنا الاستشهاد أيضا كأمثلة لهذه "الحوامل" بدرجة أو بأخرى، بمواقع الحج، وأضرحة وآثارالأولياء وغيرهم من الشخصيات التي يعظمها أتباع هذه أو تلك من الأشكال التراثية. وهنا يكمن السبب الحقيقي "للخوارق" ((أو "الكرامات")) التي تقع في مختلف الأديان، وهي وقائع لا مراء في وجودها ولا تقتصر على دين معيّن؛ ورغم الفكرة الشائعة حولها، فلا ينبغي طبعا اعتبارها معاكسة للقوانين الطبيعية، كما أنّه في وجهة نظر أخرى، لا ينبغي أخذ ما "فوق العقل" على أنّه "لا معقول". ومرة أخرى نكرر أن الفعاليات الروحية لها أيضا في الحقيقة قوانينها التي لا تخلو من تماثل مع القوى الطبيعية، سواء منها النفسانية أو الجسمانية، رغم كونها من طراز مختلف؛ وبالتالي، يمكن تعيين الظروف الملائمة لإبراز فعلها، والتي يمكن أن يوفرها ويوجهها المؤتمنون عليها إن كانوا حائزين للمعارف الضرورية المتعلقة بكيفية تصرفها، بمقتضى الوظائف المنوطة بهم في التنظيم التراثي. ومن المهم ملاحظة أنّ "الخوارق" المقصودة هنا، من حيث هي في نفسها، وبغض النظر عن سببها الذي له وحده طابع "علوي مفارق"، هي ظواهر فيزيائية خالصة، مدركة كما هي عليه بواحدة أو أكثر من الحواس الخمس الخارجية؛ ومثل هذه الظواهر هي الوحيدة التي يمكن أن يشاهدها عموما من دون تمييز كل سواد الشعب أو "المؤمنون" العاديون (من أتباع دين معيّن)، وهم الذين لا يتجاوز فهمهم العقلي حدود الهيئة الجسمانية للفردية.

---

(1) في العقيدة المسيحية، يمكن ملاحظة أن دور الفعالية الروحية يناسب فاعلية "الطمأنينة والقبول والرضوان" (la grâce) بينما دور القوة الجماعية يتناسب مع "la communion des saints" (حرفيا: "مشاركة القديسين").

(2) في مثل هذه الحالة، توجد هنا تشكيلة شبيهة بتشكيلة كائن حي تام، أي بـ "جسم" هو "الحامل" المقصود، و"نفس" هي القوة الكلية، و"روح" هي طبعا الفعالية الروحية المتصرفة ظاهريا بواسطة العنصرين الآخرين.

والمنافع التي يمكن أن تُجنى من الدعاء ومن ممارسة شعائر تجمع اجتماعي أو ديني هي بالأساس منافع نسبية وعرضية، لكنها ليست تافهة بتاتا بالنسبة للفرد الذي هو نفسه، كما هو عليه، نسبي وعارض (وتلك الشعائر المشتركة بين جميع أعضاء التجمع بلا استثناء، هي من نمط ظاهري خالص وليس لها طبعا أيّ طابع تربوي، ولا تعتبر من جانب آخر كقاعدة يمكن توظيفها للحصول على "تحققٍ روحي)؛ وبالتالي فالفرد يخطأ إن تعمد حرمان نفسه من تلك المنافع إذا كان مرتبطا بتنظيم قادر على توفيرها له. ولهذا، حيث لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الكائن الإنساني على ما هو عليه بالفعل، وفي إطار الواقع الذي ينتمي إليه، فلا لوم أصلا، حتى على من ليس هو مجرد "مؤمن عادي" (والتمييز هنا بين "الإيمان" و "المعرفة" يتناسب في الجملة مع التمييز بين ظاهر الشريعة وباطن حقيقتها) أن يطبّق، بمقتضى كونه كائنا فرديا، التعاليم الظاهرية لدين معين أو لتشريع تراثي، بهدف الحصول على منافع ومزايا، شريطة أن لا يضفي على ما يرجوه منها سوى القدر الصحيح من الأهمية، وأن يضعه في موقعه المشروع المضبوط؛ وأيضا شريطة أن لا يضع التجمع في تعاليمه قيودا تشكل استحالة حقيقية في الواقع بالنسبة لهذه الحالة الخاصة، حتى إن كانت مقبولة عند العامة؛ وبمراعاة هذه التحفظات، يكون الدّعاء الموجه إلى الكينونة الجماعية أو المُوجه بواسطته إلى الفعالية الروحية المتصرفة من خلالها، دعاء مشروعا تماما، حتى في نظر ظاهر الشريعة الأشد صرامة في إطار العقيدة النقية الخالصة[1].

وهذه الاعتبارات، بما تسمح به من مقارنة، تتيح فهما أحسنا لما سنذكره الآن في موضع "الذكر" (l'incantation)؛ ومن الأساسي ملاحظة أنّ ما نطلق عليه بالفرنسية هذه التسمية لا يشترك في شيء إطلاقا مع الممارسات السحرية التي تسمى أحيانا بنفس هذه الكلمة[2]؛ ولقد شرحنا بما فيه الكفاية ما ينبغي فهمه في موضوع السحر لكي لا يحصل أيّ لبس محتمل، ولكي لا يكون من الضروري القيام بمزيد من الإلحاح حوله. والذكر الذي نتكلم عنه، بعكس الدعاء، ليس طلبا أصلا، بل لا يفترض وجود أيّ أمر خارجي (وهو ما يستلزمه حتما كل دعاء)، لأنّ ما هو

---

[1] من المعلوم أنّ كلمة "دعاء" ليست بتاتا مرادفة لكلمة "عبادة"؛ فممكن جدا تقديم طلب لشخص للحصول على منافع من دون أن يكون "معبوداً" بأي كيفية كانت.

[2] لقد حصل لكلمة "incantation" في الكلام الجاري انحطاط شبيه بالانحطاط الذي وقع لكلمة "charme" ((أي: تعويذة أو رُقية))، وهي تُستعمل بنفس المعنى على السواء، بينما هي مشتقة من الكلمة اللاتينية "Carmen" التي تعني في أصلها، الشعر من حيث طابعه "المقدّس" بحصر المعنى؛ وربما لا يخلو من الفائدة ملاحظة التشابه القريب بين هذه الكلمة "Carmen" واللفظة السنسكريتية "karma"، من حيث دلالتها على "عمل شعائري" كما ذكرناه سابقا.

خارجي لا يمكن تصوره إلا بالنسبة للفرد، الذي ينبغي هنا بالتحديد تجاوزه؛ إنّه توجه الكائن نحو الكلّي، بهدف ما يمكن تسميته، في اصطلاح يقرب ظاهريا شيئا ما من الاصطلاح "اللاهوتي"، بطمأنينة ورضوان روحاني، أي في الصميم، بفتح نوراني باطني، يمكن طبعا لوسعه أن يزيد أو ينقص حسب الحالات. وهنا، ينبغي أن يُنظر إلى الفعالية الروحية على أنّها في الحالة الخالصة، إن أمكن مثل هذا التعبير؛ فالكائن، بدلا من السعي لاستنزالها عليه كما يفعل في حالة الدّعاء، يتوجه بالعكس هو نفسه إلى الصعود نحوها. وهذا الذكر، الذي هو بمقتضى هذا التعريف عملية داخلية تماما من حيث المبدإ، يمكن رغم هذا، في الكثير من الحالات، أن يتجسد في كلمات وحركات، أو تكون هذه الأخيرة كـ"حامل"، وهي المشكلة لبعض الشعائر في التربية الروحية مثل "المانترا" في التراث الهندوسي وكيفيات "الذكر" في التراث الإسلامي، وهو الذي ينبغي اعتباره كمنبع لاهتزازات إيقاعية تحدث ترددات عبر مجال يزداد وسعه أو ينقص في السلسلة اللامحددة لمراتب وجود الكائن. ومهما كان قدر الزيادة أو النقصان في النتيجة الحاصلة فعليا، فالهدف النهائي المقصود، كما قلنا قبل قليل هو دائما التحقق الذاتي بحقيقة "الإنسان الكامل"، وذلك بالوحدة الشعورية الكاملة لمجموع المراتب في انسجامها عبر نسق ترتيب مدارجها، بانفتاح كلي كامل شامل في اتجاهي "الاتساع الأوفى" و"الارتفاع الأسمى". أي في نفس الوقت في الاتساع الأفقي لهيئات كل مرتبة، وفي التنضيد العمودي لمختلف المراتب، تبعا للتمثيل الهندسي الذي وضحناه مفصّلا في موقع آخر[1].

وهذا يقودنا إلى توضيح تمييز آخر، باعتبار الدرجات المتنوعة التي يمكن إدراكها تبعاً لمدى النتيجة الحاصلة بالتوجه نحو ذلك الهدف؛ وبداية، في أسفل وخارج سلّم المدارج القائم على هذا المنوال، ينبغي وضع سواد "العامة"، أي بالمعنى الذي ينبغي أن تؤخذ به هذه الكلمة هنا،أي كل من هم مثل أتباع الأديان من العوام العاديين البسطاء؛ فلا يمكن لهؤلاء نيل نتائج حاضرة إلا بالنسبة لفرديتهم الجسمانية، وفي حدود هذا القسم أو هذه الهيئة الخاصة من الفردية، إذ أنّ وعيهم الفعلي لا يمتد إلى ما هو أبعد ولا إلى ما هو أسمى من الميدان المنغلق في هذه الحدود الضيقة. ورغم هذا، فمن بين هؤلاء الأتباع من المؤمنين، يوجد عدد قليل ينال أمراً فوق ذلك (وهذه هي حالة بعض المتبعين لنهج "الميستيسيزم"، الذين يمكن اعتبارهم من حيث هذا المعنى أكثر "عرفاناً" من غيرهم)؛ ومن دون أن ينعتقوا من فرديتهم، وإنّما في داخل "امتداداتها" هم يستشفون بكيفية غير مباشرة بعض

---

[1] ينظر كتاب "رمزية الصليب".

الحقائق من الطراز العالي، لا من حيث هي في صميمها، وإنّما مترجمة رمزيا ومكتسبة أشكالا نفسانية أو ذهنية؛ فالشأن هنا لا يزال متعلقا بالظواهر (les phénoménes) (أي - بالمعنى الاشتقاقي للكلمة الفرنسية - هي ظواهر تبقى دوما نسبية ووهمية من كونها شكلية)، إلا أنها ظواهر لطيفة فوق حسية ((أي من عالم المثال البرزخي))، ولا يشهدها كل الناس، ويمكن أن تولّد عند الذين يشعرون بها بعض اليقينات التي تبقى دائما غير مكتملة وجزئيةومتشعثة، لكنها رغم هذا، هي أعلى من مجرد الإيمان البسيط الذي حلّت محلّه؛ وهذه النتيجة تُنال بكيفية انفعالية، أي من دون تدخل للإرادة، بل بالوسائل المعتادة التي توصي بها الأديان، لاسيما بالدعاء والقيام بالأعمال الصالحة المقررة، إذ أنّ هذا كلّه لم يتجاوز بعد الميدان الظاهري.

وفي درجة أسمى من هذه بكثير، بل هي سبقا منفصلة عنها في الصميم، يتموقع الذين بعد أن وسّعوا وعيهم إلى أقصى حدود الفردية الكاملة، وصلوا إلى المشاهدة المباشرة للمراتب العليا لذواتهم من غير أن يتحققوا بها تحققا ذاتيا فعليا؛ وهنا نحن حقا في ميدان السلوك الروحي العرفاني، لكن هذا السلوك الحقيقي والفعلي من حيث امتداد الفردية في هيئاتها الخارجة عن النمط الجسماني، لا يزال نظريا وتقديريا بالنسبة للمقامات الأسمى، إذ أنه لا يؤول في الحالة الراهنة إلى حيازتها. إنه يُنتج يقينيات هي، بلا مضاهاة، أتمّ وأشمل وأكثر تماسكا وانسجاما مما هي عليه في الحالة السابقة، لأنها لم تعد تنتمي إلى ميدان الظواهر والتشكيل ((من عالم المثال))؛ ورغم هذا، يمكن تشبيه من حازها بإنسان لا يعرف النور إلا من خلال الأشعة التي تصل إليه (وفي الحالة السابقة لم يكن يعرفه إلا بواسطة انعكاساته، أو الظلال الساقطة في مجال وعيه الفردي الضيق، مثل حال أسرى كهف أفلاطون الرمزي). لكن لمعرفة النور في حقيقته الذاتية الجوهرية معرفة كاملة، لا بدّ من الصعود إلى منبعه، والتطابق مع هذا المنبع ذاته[1]. وهذه الحالة الأخيرة هي المطابقة لكمال السلوك الحقيقي والفعلي، أي التحقق الواعي الإرادي بمجموع مراتب وجود الكائن، وفق الاتجاهين المذكورين قبل قليل؛ وهذه هي النتيجة التامة والنهائية للذكر، وهي تختلف كما هو واضح عن كل ما يمكن لأتباع الميستيسيزم أن يدركوه بالدعاء، إذ ليست هي سوى كمال المعرفة

[1] هذا ما يسميه التراث الإسلامي بـ حق اليقين، بينما تسمى الدرجة السابقة المطابقة للـ مشاهدة من غير تطابق بـ عين اليقين، وأمّا الدرجة الأولى التي يمكن للمؤمنين البسطاء أن ينالوها بواسطة التعليم التراثي الظاهري فتسمّى بـ علم اليقين ((ومقارنة الذكر مع الدعاء يلخصها الحديث القدسي: من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين)).

الميتافيزيقية التي تم التحقق بها تحققا تاما شاملاً؛ فـ"اليوكي" في التراث الهندوسي، أو "الصوفي" في التراث الإسلامي، بالمعنى الدقيق الحقيقي لهذين الكلمتين، هو الواصل إلى هذه الدرجة القصوى، وبالتالي هو الذي حقق في ذاته الشمول الكلي لمقام "الإنسان الكامل".

الباب 25

الامتحانات في التربية الروحية

سننظر الآن إلى مسألة ما يسمى بـ"امتحانات" التربية الروحية، والتي ما هي في الجملة إلا حالة خاصة من شعائر هذا الميدان، لكنها حالة هامة تستحق فحصا على حده، لاسيما أنّها لا تزال تتيح الفرصة إلى تصورات خاطئة؛ وكلمة "épreuves" نفسها، أي "امتحانات"، المستعملة للتعبير عن معاني متعددة، ربما تكون من أسباب هذه الالتباسات، كما أنّ من المحتمل جدا أيضا أن تكون بعض دلالاتها الشائعة ناجمة عن التباسات سابقة.

وبالفعل، فإنّنا لا نرى بوضوح لماذا تُنعت كل حادثة شاقة بـ"الامتحان"، ولماذا يُقال عن شخص يتألم أنّه "ممتحن"؛ ومن الصعب هنا رؤية أمر آخر غير مجرّد تعسف لغوي، والبحث عن أصله قد لا يخلو من فائدة. وعلى أيّ حال، فهذه الفكرة المتفشية عن "محن الحياة" موجودة، حتى إن لم تستجب لأيّ شيء واضح بدقة، وهي التي بالخصوص تولّدت عنها تشبيهات خاطئة تتعلق بامتحانات التربية الروحية، إلى حدّ أن البعض ذهب إلى أنْ لا يرى في هذه الأخيرة إلا صورة رمزية لتلك المحن؛ وهذه رؤية غريبة تقلب الأمور فتعكسها، حيث تدعو إلى افتراض أنّ الوقائع الخارجية للحياة الإنسانية هي التي لها قيمة فعلية، وهي المعتبرة حقا في وجهة نظر التربية الروحية نفسها؛ فلو كان الأمر على هذا المنوال لكانت بساطته مفرطة، ولأضحى جميع الناس حينئذ مُرشحين لسلوك الطريق، إذ يكفي لذلك أن يكون الشخص قد اجتاز بعض الظروف الصعبة، وهو ما يحدث لكل واحد بقدر يزيد أو ينقص؛ وسيكون من الصعب حينئذ القول عن هذه التربية من هو الذي بلّغها وباسم من يتم تبليغها. ونظنّ أنّنا تكلمنا بما فيه الكفاية حول الطبيعة الحقيقية للتربية الروحية لكي لا نلحّ على بطلان هذه التصورات وتبعاتها؛ والحق، أنّ "الحياة المعتادة"، لا علاقة لها إطلاقا مع ميدان التربية الروحية، لأنّها تتطابق مع تصوّرعامي دوني تماما؛ وفي المقابل، لو اعتبرنا الحياة الإنسانية تبعا للمفهوم التراثي، لأمكن القول أنها هي التي تؤخذ كرمز وليس العكس.

وهذه النقطة الأخيرة جديرة بالوقوف عندها ولو قليلا؛ فمن المعلوم أنّ الرمز ينبغي أن يكون دائما من مستوى أدنى من مستوى المرموز إليه (ونذكّر عرضا بأنّ هذا كاف لإزاحة كل التفاسير "الطبائعية" التي تخيّلها المحدثون)؛ وبالتالي فإنّ وقائع الميدان الجسماني، لكونها تنتمي إلى

أدنى مستوى وأضيقه، لا يمكن أن يُرمز إليها بشيء، وهي لا تحتاج إلى ذلك، إذ تدرك مباشرة تلقائيا من طرف جميع الناس. وفي المقابل، ما من حادثة أو ظاهرة، مهما كانت تفاهتها، إلا ويمكن دائما، بمقتضى التناسب القائم بين جميع مراتب الحقائق، أن تُؤخذ كرمز لحقيقة من طراز أسمى، فهي كالتعبير الحسّي لهذه الحقيقة، لأنها متفرعة منها كتفرع النتيجة من مبدئها؛ وبالتالي، فمهما كان خُلُو تلك الحادثة من القيمة ومن الجدوى في حدّ ذاتها، فبالإمكان أن تكون لها دلالة عميقة عند من يستطيع النظر إلى ما وراء الظواهر المباشرة. فهنا توجد نُقلة، نتيجتها لا تشترك طبعا في شيء مع "الحياة المعتادة" الغافلة، بل حتى مع الحياة الخارجية بأيّ كيفية يُنظر إليها ((نظرة سطحية)). فهذه الأخيرة لا توفر سوى نقطة استناد تسمح للشخص الذي وهب مؤهلات خاصة، بالانعتاق من انحصاراتها؛ ونلحّ على أنّ نقطة الاستناد هذه، يمكن أن تكون أيّ نقطة ما، حيث أنّ الأمر بجملته هنا يتعلق بالطبيعة الخاصّة للشخص الذي سيوظّفها. وهذا يعود بنا إلى الفكرة الشائعة حول "الامتحانات"، إذ ليس من المستحيل أن تكون المعاناة، في بعض الحالات الخاصة، فرصة أو نقطة انطلاق لتطور قدرات كامنة؛ إلا أنّ هذه الفرصة، ما هي بالضبط إلا كغيرها من الفرص الأخرى التي تتيح ذلك الانطلاق في حالات أخرى؛ إنّها، كما قلنا فرصة لا أكثر؛ وهذا لا يجيز إضفاء أي مزيّة خاصة ومتميزة على الألم أو المعاناة في حدّ ذاتها، خلافا لكل الخطابات المألوفة حول هذا الموضوع. ولنلاحظ أنّ هذا الدور العرضي تماما والطارئ الذي يُعزى للتألّم، حتى عندما يُعاد هكذا إلى أبعاده الحقيقية، هو بالتأكيد أقل شأنا وأكثر انحصارا، في الميدان التربوي، منه في بعض "التحققات" الأخرى التي لها طابع أقرب إلى الخارج؛ وهو عند أتباع "الميستيسيزم" بالخصوص أمر مألوف إن صحّ القول، ويأخذ فعلا أهمية يمكن أن تجرّ إلى الوهم (وأوّل من ينجرّ إليه هم طبعا هؤلاء الأتباع أنفسهم)، وهذا تفسره بلا شك، جزئيا على الأقل، اعتبارات ذات طابع ديني تخصيصا[1]. وينبغي أيضا إضافة أنّ علم النفس الظاهري الحديث، قد ساهم يقينا بقسط كبير في نشر الأفكار الأكثر التباسا وخطأ حول كل هذه الأمور؛ لكن على أيّ حال، سواء تعلّق الشأن بمجرد علم النفس الحديث أو الميستيسيزم، فجميع هذه الاتجاهات لا تشترك في شيء إطلاقا مع التربية الروحية العرفانية.

---

(1) ثمة ما يدعو إلى التساؤل عن إذا كان هذا التمجيد للألم ملازم حقا للشكل الخاص بالتراث المسيحي، أم أنه بالأحرى إن صحّ القول "ابتداع زائد" استدعته الميول الطبيعية للمزاج الغربي.

وبعد هذا الإيضاح، ينبغي أيضا التنبيه على تفسير ظاهرة يمكن أن تبدو في نظر البعض قابلة للتسبب في الاعتراض على ما قلناه؛ وهي أنه بالرغم من أنّ بعض الظروف الصعبة أو المكدرة، كما ذكرنا قبل قليل، قد تقع لجميع الناس، فقد يتفق في كثير من الأحيان أنها تتكاثر بكيفية غير معتادة أمام السالكين لطريق التربية. وهذه الظاهرة ناجمة ببساطة عن نوع من المقاومة التلقائية للوسط ، وهي التي أشرنا إليها سابقا؛ أي أنّ هذا العالم، ونعني به جملة الكائنات والأشياء نفسها المشكلة لميدان الوجود الفردي، يجتهد بكل الوسائل في استبقاء من هو على وشك الانفلات منها؛ ومثل ردود الأفعال هذه ما هي في الجملة إلا أمر طبيعي ومفهوم، ولا يستدعي بالتأكيد استغرابا، مهما كان الضجر الذي يحدثه. فالمقصود هنا إذن هو بحصر المعنى عوائق تثيرها قوى مناوءة، وليست هي بتاتا "امتحانات" مقصودة تفرضها السلطات المشرفة على التربية الروحية، كما قد يتخيّله البعض أحيانا عن خطأ؛ ومن الضروري جعل حدّ نهائي لكل هذه الخرافات التي هي يقينا أقرب بكثير لأوهام الإخفائيين منها إلى حقائق التربية الروحية.

إنّ ما يُسمى بامتحانات التربية الروحية هو أمر مختلف تماما، ونكتفي الآن بكلمة عنها لإزاحة كل لبس بصفة نهائية: إنها بالأساس شعائر، خلافا طبعا لـ "محن الحياة" المزعومة، ولا يمكن وجودها من دون أن يكون لها هذا الطابع الشعائري، كما لا يمكن أن يقوم مقامها أي شيء آخر خال من هذا الطابع. وللتوّ نتبين من هنا أنّ المظاهر التي يقع الإلحاح عليها عموما أكثر من غيرها هي في الحقيقة ثانوية تماما؛ ولو كانت هذه الامتحانات، تبعاً للمفهوم الأكثر "تبسيطا"، تهدف حقا إلى تبيّن هل المرشح للتربية حائز على المؤهلات اللازمة، للزم القول أنها عديمة الجدوى، ولفهمنا لماذا سيميل الواقفون عند هذه الوجهة من النظر إلى اعتبارها فاقدة لأيّ قيمة؛ لكن في الحالة السوية، يكون المقبول لاجتيازها قد ثبتت "أهليته" سابقا بوسائل أخرى أكثر ملاءمة؛ وبالتالي، فالأمر هنا مختلف عما هو متصوَّر عموما؛ وحينئذ قد يقال أنّ هذه الامتحانات تشكل تعليما يُعطى في شكل رمزي، وهو مخصص للتأمل فيه لاحقا؛ هذا القول صحيح تماما، لكن يمكن تطبيقه على أي شعيرة أخرى أيضا، لأنّ لجميعها على السواء، كما قلناه سابقا، طابع رمزي، أي أنّ لها دلالة ينبغي لكل واحد النفوذ إلى صميمها حسب قدراته الخاصة. والسبب الجوهري لوجود كل شعيرة، هو كما شرحناه في البداية، الفعالية الملازمة لها؛ وبديهي أنّ لهذه الفعالية صلة وثيقة بالمعنى الرمزي المندرج في شكلها، إلا أنّها لا تقلّ استقلالية عن فهم حاضر لهذا المعنى عند المشاركين في الشعيرة. وبالتالي، فالذي ينبغي قبل كل شيء، إنّما هو الوقوف عند هذه الوجهة من النظر للفعالية المباشرة للشعيرة؛

أما الباقي، مهما كانت أهميته، فلا يمكن أن يأتي إلا في المرتبة الثانية، وتفصيل كل ما ذكرناه إلى الآن واضح في هذا الصدد، لكي نُعفى من الإطالة حوله.

ولمزيد من الدقة، نقول إنّ الامتحانات هي شعائر تمهيدية وتحضيرية للسلوك الروحي بحصر المعنى؛ فهي تشكل تمهيدا ضروريا، بحيث يصبح السلوك نفسه كنتيجة لها أو كالمآل المباشر لها. والملاحظ أنها كثيرا ما تكتسي شكل "أسفار" رمزية؛ ونكتفي عرضا بتسجيل هذه النقطة، إذ لا يمكننا التفكير في التوسع هنا حول رمزية السفر عموما، ونقول فقط أنّها في هذا المظهر تبدو كـ "بحث" (أو بالأحرى كـ "تقفي" "queste" كما كان يقال في لغة العصر الوسيط) ينشل الكائن من "ظلمات" عالم الغفلة الدوني إلى "نور" السلوك الروحي؛ لكن مع هذا، فإنّ هذا الشكل، المفهوم تلقائيا من حيث هو، ومهما كانت ملاءمته لما هو مقصود، ما هو إن صحّ القول إلا مظهر إضافي ملحق. فالامتحانات، في الصميم، هي أساسيا شعائر تطهير؛ وهذا هو المعنى الذي يُعطي التفسير الحقيقي لكلمته "امتحانات" ("épreuves") نفسها، التي لها دلالة "كيميائية" جلية، لا المعنى الشائع الذي جلب الأخطاء التي أشرنا إليها. والآن، الأمر المهمّ للتعرف على المبدأ الأساسي للشعيرة هو أنْ يُعتبر التطهير حاصلا بواسطة "العناصر" بالمعنى الكوسمولوجي ((أي من حيث السيرورة الكونية)) لهذه الكلمة. والسبب يمكن اختصاره في كلمات قليلة جدا: فالكلام عن العنصر يعني الكلام عن ما هو بسيط غير مركب، وما هو بسيط يعني ما لا يقبل التحلل والفساد. وبالتالي، فللتطهير الشعائري على الدوام "حامل" مادّي هو الأجسام التي ترمز إلى العناصر والحاملة لأسمائها، أو أحد هذه الأجسام على أيّ حال (لأنّ العناصر نفسها طبعا ليست أصلا أجساما "بسيطة" كما يُزعم، إذ أنّ في هذا الوصف تناقضا مع الموصوف، وإنما هي التي تتألف منها كل الأجسام)؛ وهذا ما نجده أيضا في الميدان التراثي الظاهري، لاسيما في ما يتعلق بالشعائر الدينية، حيث يُستعمل هذا النوع من التطهير ليس فقط على البشر، وإنّما أيضا على كائنات حية أخرى، وعلى أشياء جامدة وعلى أماكن أو مباني. ويبدو أنّ للماء هنا دوراً راجحاً بالنسبة لغيره من الأجسام الممثلة للعناصر؛ لكن ينبغي القول أنّه لا يقصي دور غيره؛ وربما يمكن تفسير هذا الرجحان بملاحظة أنّ الماء هو بالإضافة إلى ذلك، يرمز في جميع التراثيات إلى "جوهر الهباء الكلي" بالأخصّ ((أو "الهيولى الكلية"))؛ وعلى أيّ حال، فلا لزوم للتأكيد على أنّ الشعائر المذكورة، سواء منها شعائر التطهير والوضوء أو غيرها (بما فيها شعيرة التعميد المسيحية التي ذكرنا سابقا أنها تندرج أيضا ضمن هذا الصنف)، أو كذلك أنواع الصوم الشعائري وتحريم بعض الأطعمة، لا علاقة لها بتاتا مع قواعد الصحة أو النظافة الجسمية،

حسب التصور الغبي لبعض المحدثين، الذين يريدون برأي قبلي إرجاع كل الأشياء إلى تفسير بشري بحت؛ ويبدو أنهم يستمتعون دائما باختيار أغلظ وأفحش التفاسير التي يمكن تخيلها. وصحيح كذلك أنّ مزاعم التفاسير 'البسيكولوجية' حتى إن كانت ألطف ظاهريا، ليست بأحسن قيمة في الصميم؛ فجميعها على السواء تُهمل النظر إلى الأمر الوحيد الذي له قيمة حقيقية في الواقع، ألا وهو كون الأثر الفعّال للشعائر ليس مسألة 'اعتقاد' ولا هو رؤية نظرية، وإنّما هو واقع إيجابي ثابت.

ويمكن الآن فهم لماذا، عندما تكتسي الامتحانات شكل 'أسفار' متتابعة، تُجعل في تناسب على التتالي مع مختلف العناصر؛ وما بقي علينا إلا بيان في أيّ اتجاه ينبغي فهم الغاية نفسها لذلك 'التطهير' من وجهة النظر التربوية. فالمقصود هو إرجاع الكائن إلى حالة بساطة لا تميّز فيها، مماثلة، كما قلناه سابقا، لحالة المادة الهيولانية الأولى (بمفهوم نسبي هنا بطبيعة الحال)، لكي يكون مستعدا لاستقبال اهتزاز 'نورالتكوين' (Fiat lux)؛ والفعالية الروحية التي يوفر تبليغها هذا 'التنوير' ينبغي أن لا تصادف فيه أيّ عائق ناجم عن 'التشكيلات السابقة' غير المنسجمة الواردة من عالم الغفلة الدّوني[1] [2]؛ ولهذا لا بدّ من إعادته قبل كل شيء إلى حالة 'المادة الهيولانية الأولى'؛ وهذا يبين بوضوح، إذا أردنا التأمّل فيه قليلا، أنّ سيرورة السلوك الروحي وسيرورة العملية الكيميائية للفوز بـ'حجر الحكمة' عند الهرمسيين ((أو 'الإكسير' عند الكيميائيين القدامى))، ما هما في الحقيقة إلا نفس الأمر الواحد، وهو: الفوز بالنور الإلهي الذي هو الجوهر الوحيد لكل روحانية.

---

(1) إذن فالتطهير في هذا الصدد، هو أيضاً ما يسمى في الاصطلاح القبالي(*) بـ'تحلل القشور'؛ ومما يتعلق بهذه النقطة، ما أشرنا إليه في موقع آخر حول الدلالة الرمزية لـ'التجرد من المعادن' (ينظر 'هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان'، الباب 22).

(*) ((القبالي: نسبة إلى 'القبالة'، أي العلم الباطني الخاص بالملة الإسرائيلية))

الباب 26

حول الموت المعنوي في التربية الروحية

ثمة مسألة أخرى، تشبه مسألة الامتحانات، يقلّ فهمها حسبما يبدو من طرف المعاصرين لنا الذين يدّعون فحص هذه الأمور؛ وهي التي تسمى بـ"الموت المعنوي" في التربية الروحية؛ وفي هذا الصدد، كثيرا ما تُصادفنا عبارة "الموت المتخيل" ((أو "الموت الاعتباري")) التي تشهد على انعدام تام لفهم حقائق هذا الميدان. فالمستعملون لهذا التعبير لا يرون طبعا إلا الجانب الظاهري للشعيرة، وليس لديهم أيّ فكرة عن الآثار التي ينبغي أن تحدثها عند المؤهلين حقا؛ وإلا فسيعلمون أنّ هذا "الموت"، بعيدا عن أن يكون "خياليا"، هو بالعكس، بمعنى ما، أكثر واقعية حتى من الموت بالمعنى المألوف للكلمة ((أي الموت الحسّي المعتاد)). فمن البديهي أنّ الجاهل الغافل لا يصير بالموت سالكاً عارفا، والتمييز بين الميدان العاميّ والميدان التربوي، هو الوحيد حقا الذي يتجاوز العوارض الملازمة لأحوال الكائن، وبالتالي فهو الوحيد الذي له قيمة عميقة ودائمة في وجهة النظر الكلي (والميدان العامي لا يشتمل هنا على ما هو خال من الطابع التراثي فحسب، وإنّما على كل ما يتضمنه الميدان الظاهري). وفي هذا الصدد نكتفي بالتذكير بأنّ جميع التراثيات تؤكد على الفرق الجوهري الموجود في أوضاع الإنسان بعد الموت تبعا لكونه جاهلا غافلا أو سالكا عارفا؛ وإذا كانت نتائج الموت (الحسّي)، بمعناه المعتاد، محددة هكذا بهذا التمييز، فالتحول المفضي إلى مجال التربية الروحية يتناسب إذن مع درجة من الحقيقة أعلى.

وكلمة "موت" هنا ينبغي أخذها طبعا بمعناها الأعم، وبالتالي يمكن القول أنّ كل تغيّر في الوضع، مهما كان هو في نفس الوقت موت وولادة، تبعا لرؤيته من هذا الجانب أو من الجانب الآخر: فهو موت بالنسبة للحالة السابقة، وولادة في الحالة التي تتلوها. والانخراط في السلوك يوصف عموما بأنه "ولادة ثانية"، وهذه هي حقيقته بالفعل؛ غير أنّ هذه "الولادة الثانية" تستلزم بالضرورة الموت عن عالم الغفلة الدّوني، فهي تتلوه مباشرة، إذ هما، بحصر المعنى، وجهان لنفس التحول. وأمّا رمزية الشعيرة، فهي بطبيعة الحال تعتمد على التماثل القائم بين جميع التحولات من وضع إلى وضع، وبسبب هذا التماثل، فإنّ الموت والولادة بالمعنى المألوف يرمزان هما أنفسهما إلى الموت والولادة في الميدان الروحي؛ والصور المستعارة لهما من الميدان الحسي تُنقل بواسطة الشعيرة

إلى طراز آخر من الحقيقة. وفي هذا الموضوع بالخصوص تجدر ملاحظة أنّ ما من تغيّر في الوضع إلا ويُعتبر جاريا في "الظلمات"، وهذا هو الذي يفسّر رمزية اللون الأسود المتعلق بما هو مقصود هنا[1]؛ فلا بُدّ للمرشح للسلوك أن يمرّ بالظلمة التامة قبل أن يفضي إلى "النور الحقيقي". وفي مرحلة هذه الظلمة يقع ما يسمى بـ"النزول إلى عالم الأموات" ((أو "الهبوط إلى طبقات الجحيم))، الذي توسّعنا في الكلام حوله في موقع آخر[2]؛ وهو، إن أمكن القول، كـ"المراجعة الملخصة" للأحوال السابقة، ليتمّ بها الإلغاء النهائي للقدرات المتعلقة بحالة الغفلة، فيستطيع الكائن حينئذ أن يطوّر بحرية القدرات من الطراز السامي التي حملها في ذاته، والتي ينتمي التحقق بها إلى التربية الروحية بحصر المعنى.

ومن جانب آخر، حيث أنّ مثل هذه الاعتبارات، يمكن تطبيقها على كل تحوّل في الوضع، والدرجات اللاحقة المتتابعة للسلوك تتناسب طبعا أيضا مع تحوّلات في المقام والحال، فيمكن القول أنّ كل ارتقاء لدرجة منها هو كذلك موت وولادة، رغم أنّ هذا "الفصل" هنا، إن أمكن مثل هذا التعبير، هو أقلّ وضوحا وأقل أهمية أساسية من وقوعه عند الانخراط الأول في السلوك، أي عند الانتقال من ميدان الغفلة الدّوني إلى ميدان السلوك الروحي. ومن البديهي أنّ التحوّلات التي يخضع لها الكائن خلال تطوره كثيرة في الواقع كثرة غير محدّدة؛ وبالتالي فإنّ درجات السلوك التي تُبلغ بكيفية شعائرية، في أيّ شكل تراثي، لا يمكن أن تتناسب إلا مع نوع من التصنيف العام للمراحل الرئيسية التي ينبغي اجتيازها، وكل مرحلة منها يمكن في حدّ ذاتها أن تلخص مجموعة كاملة من المراحل الثانوية والوسطى. لكن في هذه السيرورة، توجد بالتخصيص نقطة أكثر أهمية، تظهر فيها رمزية الموت من جديد بالكيفية الأكثر تفصيلا؛ وهي تتطلب مرة أخرى بعض الشروح.

فـ"الولادة الثانية"، من حيث تناسبها مع بداية السلوك، هي بحصر المعنى، كما قلناه سابقا، إحياء نفساني؛ وفي الميدان النفساني بالفعل، أي في المجال الذي تنتمي إليه الهيئات اللطيفة للكائن الإنساني، ينبغي أن تتم المراحل الأولى للترقي السلوكي؛ لكنها لا تشكّل هدفا في حدّ ذاتها، وما هي إلا مراحل تحضيرية بالنسبة لتحقق قدرات من طراز أسمى، أي من طراز روحاني بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وبالتالي، فنقطة السيرورة السلوكية التي كنا بصدد الإشارة إليها هي التي تمثل

---

(1) هذا التفسير يتلاءم أيضا مع ما يتعلق بمراحل العملية الكيميائية للحصول على "حجر الحكمة" الهرمسي ((أو "الإكسير" عند الكيميائيين))، وهي المراحل المتناسبة بالضبط مع مراحل السلوك الروحي، كما نبّهنا عليه سابقا.

(2) ينظر "باطنية دانتيه".

الانتقال من الميدان النفساني إلى المجال الروحاني؛ وبصفة أخصّ يمكن النظر إلى هذا الانتقال مُشكّلاً لـ"موتة ثانية" ولـ"ولادة ثالثة"[1]. وتجدر إضافة أنّ هذه "الولادة الثالثة" تمثل بالأحرى كـ"بعث جديد" بدلا من ولادة عادية، لأنّ المقصود هنا، لم يّعد "بداية" كما كان عليه الحال عند الانطلاق الأوّل في السلوك؛ والقُدرات التي تمّ تطوّرها وتمت حيازتها نهائيا، ينبغي أن تكون حاضرة مرة أخرى بعد ذلك الانتقال، لكنها تضحى حينئذ "متجوهرة" بكيفية تماثل "تجوهر" القدرات الإنسانية إلى "الجسد المجيد" أو جسد البعث والنشور" أي إلى ما وراء الأوضاع الحاصرة المحددة لنمط وُجود الفردية على ما هي عليه.

وهكذا تصبح المسألة بسيطة في الجملة بإرجاعها إلى جوهرها؛ والذي يعقدها، كما يحدث في كل الأحيان تقريبا، هو الاختلاطات التي تقحم فيها بزج اعتبارات تعود في الواقع إلى أمر آخر تماما. وهذا ما يحصل بالخصوص في موضوع "الموتة الثانية"؛ فكثيرهم الذين يزعمون أنها مرتبطة بدلالة سيئة تخصيصا، لعدم علمهم ببعض الفروق الجوهرية بين مختلف الحالات التي يمكن استعمال هذه العبارة فيها. وتبعاً لما كنا بصدد بيانه، فإنّ "الموتة الثانية" ليست بأمر آخر غير "الموت النفساني"؛ وهو الذي يحدث بعد موت الجسم بمدّة تزيد أو تنقص، بالنسبة للإنسان العادي، خارج أي سيرورة تربوية؛ لكن هذه "الموتة الثانية" لن تفضي حينئذ إلى المجال الروحاني، وبخروج الكائن من الوضع البشري، ينتقل إلى وضع آخر من أوضاع مجلى الظهورفقط. وبالنسبة للجاهل الغافل يوجد هنا احتمال رهيب، والأسلم له والأولى به أن يمكث في ما سميناه بـ"امتدادات الوضع البشري"؛ وهذه هي العلة الرئيسية للشعائر الجنائزية في جميع التراثيات. أما بالنسبة للسالك العارف، فالأمر يختلف تماما، إذ أنّه لا يحقق قدرات الوضع البشري نفسها إلا ليصل إلى تجاوزها، وينبغي عليه بالضرورة أن ينعتق من هذا الوضع، من دون أن يحتاج في هذا إلى انتظار تحلل المظهر الجسماني لكي ينطلق إلى المقامات العليا.

وحتى لا نلغي أي احتمال، نضيف أيضا أنه يوجد مظهر سيء آخر للـ"موتة الثالثة"، ويرجع إلى "ضدّية التربية الروحية" تخصيصا؛ وبالفعل، فإنّ هذه الأخيرة تحاكي في مراحلها التربية الروحية الحقيقية، لكن نتائجها هي، إن صحّ القول، على تعاكس، ولا يمكن طبعا على أيّ حال أن تقود إلى الميدان الروحاني، بل بالعكس لا يمكنها إلا إقصاء الكائن عن هذا الميدان إلى أبعد ما يمكن.

---

[1] في الرمزية الماسونية، يتناسب هذا مع الترقي إلى رتبة المعلم.

وعندما يصل الفرد التابع لهذا المسار إلى "الموت النفساني"، فإنه يجد نفسه في وضع لا يشبه بالضبط وضع العامي الجاهل البسيط، وإنّما هو وضع أسوأ حالا ومآلاً، بسبب التطور الذي أتاحه للقدرات الأشد انحطاطا المنتمية إلى النمط اللطيف؛ لكن لن نلحّ أكثر من هذا على هذه الحالة، ونكتفي بالإحالة إلى الإشارات التي ذكرناها حولها في مناسبات أخرى[1]؛ والحق يقال أنها حالة لا يمكن أن تكون لها أهمية إلا من وجهة نظر خاصة جدًا، ومهما كان الحال، فهي لا علاقة لها إطلاقا مع التربية الحقيقية. ومصير الممارسين "للسّحر الأسود" كما يقال عموما، لا يهمّ إلا أنفسهم؛ وممّا لا جدوى منه على أي حال إذكاء الهذيانات التي يزداد جموح الخيال فيها أو ينقص، والتي كثيرا ما جلبها هذا الموضوع؛ ولا يجدر الاهتمام بهم إلا لفضح مساوئهم عندما تفرضه الظروف، ومقاومتها بقدر الإمكان؛ وهذه المساوئ في عصرنا مع الأسف، هي أوسع انتشارا بكثير مما يمكن أن يتخيله الذين لم تكن لهم فرصة التيقن منها مباشرة.

---

(1) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، البابان 34 و 38.

الباب 27

الأسماء العاميّة الظاهرية والأسماء الخاصة بالتربية الباطنية

خلال كلامنا السابق عن مختلف أنواع الأسرار من الصنف الخارجي الذي سطحيته تزيد أو تنقص، والتي يمكن أن توجد في بعض التنظيمات، سواء منها الروحية أو غيرها، ذكرنا من بينها السرّ المتعلق بأسماء أعضاء التنظيم؛ ولأوّل وهلة، ومن دون اللجوء إلى البحث عن سبب أعمق، يمكن لهذا السر أن يبدو مندرجا من بين مجرد تدابير الاحتياط المخصصة لدفع الأخطار المحتمل ورودها من أيّ أعداء. وبالفعل، هذا هو الحاصل بالتأكيد في كثير من الحالات، لاسيما في حالة التنظيمات السرّية العامية الخالصة؛ لكن رغم هذا، عندما يتعلق الأمر بتنظيمات التربية الروحية، فبالإمكان وجود بعد آخر، بحيث يكتسي هذا السرّ، كبقية الأشياء الأخرى كلها، طابعا رمزيا حقيقيا. ومن المهم الوقوف قليلا عند هذه النقطة، خاصة أنّ طرافة الأسماء المثيرة للفضول أصبحت إحدى مظاهر "الفردية" الحديثة الأكثر شيوعا. ودعوى تطبيقها على أمور الميدان التربوي الباطني، يكشف مرة أخرى عن جهل خطير بحقائقه، وعن اتجاه منكر في إرادة إرجاعه إلى عوارض عالم العوام. والنزعة "التأريخية" للمعاصرين لنا، لا ترضى إلا بوضع أسماء أعلام على كل الأشياء، أي لا تقنع إلا بعزوها إلى أفراد معيّنين من البشر، تبعاً لأضيق التصورات انحصارا، والجاري بها العُرف في الحياة المعتادة الغافلة التي لا اهتمام لها إلا بالهيئة الجسمانية وحدها. لكن الذي ينبغي سبقا أن يدعو إلى التأمل في هذا الصدد، هو أنّ أصل التنظيمات التربوية لا يمكن أبداً إرجاعه إلى مثل أولئك الأفراد. وعندما يتعلق بالتنظيمات التربوية ذات الطراز الأعمق، فإنه لا يمكن التعرف على أعضائها أنفسهم، لا لأنهم يتسترون، إذ لو كان هذا شأنهم لما أمكن لاجتهادهم في التخفي أن يكون فعالا على الدّوام، وإنما لأنهم بكل دقة، ليسوا "شخصيات" بالمعنى الذي يريده المؤرخون.

وبالتالي فمن الخطأ أن يعتقد أحد إمكانية تسميتهم[1]؛ وقبل الدخول في شروح أوفى، نقول أنّ ثمة ما يماثل هذا الذي ذكرناه، مع اعتبار كل شيء في موقعه المناسب، في جميع درجات سُلّم مراتب السلوك الروحي، حتى في أبسطها؛ وإذا كان التنظيم التربوي هو حقا كما ينبغي أن يكون عليه، فإنّ تسمية أي واحد من أعضائه باسم عاميّ ((أي لا يناسب حقيقته الروحية)) لا

[1] هذه الحالة هي بالخصوص، في الغرب، حالة المنخرطين في تنظيم وردة الصليب الحقيقيين.

يخلو دائما من خطا، حتى إن كان صحيحا "ظاهريا"، وهو خطأ يشبه تقريبا الخلط بين ممثل مسرحي والشخصية التي يلعب دورها، بحيث يقع الإصرار على تطبيق اسمها عليه خلال كل ظروف حياته.

لقد أكدنا في ما سبق على تصوّر الانخراط في السلوك كـ"ولادة ثانية"، والتبعة المنطقية المباشرة لهذا التصور، في العديد من التنظيمات، هي بالتحديد اخذ السالك اسما جديدا يختلف عن اسمه العمومي؛ وليس هذا مجرد إجراء شكلي، فهذا الاسم ينبغي أن يتناسب مع هيئة مختلفة لكيانه، وقد أصبح التحقق بها ممكنا بتأثير الفعالية الروحية التي بلغتها له التربية الروحية. وحتى في وجهة النظر الظاهرية، يمكن ملاحظة وجود نفس العملية، لسبب مماثل، في بعض التنظيمات الدينية. وبالتالي يصبح لنفس الكائن هيئتان متميزتان، إحداهما ظاهرة في العالم الخارجي، والأخرى باطنة، في التنظيم التربوي[1]؛ وفي الحالة السوية، ينبغي أن يكون لكل منهما اسمها الخاص، واسم الواحدة لا يتلاءم مع الأخرى، حيث أنهما ينتميان إلى ميدانين مختلفين حقا. ويمكن الذهاب إلى أبعد من هذا: فكل درجة من السلوك الفعلي تتناسب كذلك مع هيئة أخرى للكائن، فينبغي إذن أن يأخذ السالك اسما جديدا مناسبا لكل درجة يرتقي إليها؛ وحتى إن لم يُعطى له هذا الاسم بالفعل، فهو على أيّ حال موجود كتعبير يميز الهيئة الجديدة، إذ ليس الاسم بشيء غير هذا في الحقيقة.

والآن، حيث أنّ هذه الهيئات مرتبة في الكائن وفق سُلم تدريجي، فكذلك ترتيب الأسماء الممثلة لها على التالي؛ ويكون الاسم أصحّ كلما تناسب مع هيئة من طراز أعمق، لأنه يعبر حينئذ عن أمر هو أقرب إلى الجوهر الحقيقي للكائن. وبالتالي، خلافا للرأي الشائع، فإنّ الاسم العمومي، بحكم ارتباطه بالهيئة الأبرزخروجا وبالمظهر الأكثر سطحية، هو الأدنى صحة من جميع أسماء الهيئات الأخرى؛ وهذا هو الحاصل في الواقع، لاسيما في الحضارة التي فقدت كل طابع تراثي، حيث أمسى الاسم الفلاني غير معبّر عن أيّ شيء في طبيعة الكائن. أما الاسم الذي يمكن نعته بالاسم الحقيقي للكائن الإنساني، وهو أصحها جميعا، فهو بحصر المعنى الاسم الذي هو "عدد" بالمعنى الفيثاغوري والقبالي لهذه الكلمة ((نسبة إلى القبالة أي العلم الباطني في الملة العبرية))، وهو

---

[1] ينبغي أن يُنظر إلى الأولى منهما كأنها ذات وجود وهمي بالنسبة إلى الثانية، ليس فقط بسبب الفارق بين درجات الحقيقة التي تنتميان إليها على التالي، لكن أيضا بسبب ما شرحناه قبل قليل، من أنّ "الولادة الثانية" تستلزم بالضرورة "موت" الفردية العامية الدونية، بحيث لا يبقى منها سوى مجرد مظهر خارجي.

المناسب للهيئة المركزية لفرديته، أي لتحققه بالرجوع إلى "الفطرة الأصلية الأولى"، لأنها هي التي تشكل التعبير الكامل عن جوهر حقيقته الفردية.

ونتيجة هذه الاعتبارات هي أنّ الاسم الباطني لا ينبغي أن يعرف في العالم الخارجي، إذ أنه يمثل هيئة للكائن لا يمكن ظهورها في الخارج، ولو عرف لسقطت معرفته في الفراغ إن صحّ القول، حيث لا تجد شيئا يمكن أن تنطبق عليه حقا. وبالعكس، فإنّ الاسم العمومي يمثل هيئة يجب على الكائن أن يتجرد منها عندما يلج في الميدان التربوي، ولا تمسي حينئذ بالنسبة إليه سوى مجرد دور يلعبه في الخارج؛ وبالتالي، لا يمكن أن تكون لهذا الاسم قيمة في الميدان الباطني، إذ أنّ ما يعبر عنه لا وجود له في هذا الميدان. ومن البديهي أنّ الوعي بهذه الأسباب العميقة المميزة والفاصلة إن أمكن مثل هذا التعبير، بين الاسم الباطني والاسم العمومي من كونهما معبّرين عن "كينونتين" مختلفتين تماما، يمكن أن لا يكون حاصلا في كل موقع يتم فيه فعلا تغيير الاسم؛ وتبعا لانحطاط بعض التنظيمات التربوية، فقد يؤول الحال إلى محاولة تفسير هذا التغيير بعلل خارجية تماما، كالقول مثلا بأنّه مجرد إجراء احتياطي؛ وقيمة هذا التبرير تساوي في الجملة تقريبا قيمة تبريرات الشعائر والرمزية بمعنى أخلاقي أو سياسي، لكنها لا تنفي بتاتا أن الأمر في أصله مختلف عن ذلك تماما. وفي المقابل، إذا كان الشأن متعلقا بتنظيمات عامية، فنفس هذه المبررات الخارجية، تصبح مقبولة حقا، ولا يمكن وجود شيء أكثر من ذلك، إلا في بعض الحالات التي ذكرناها في سياق الكلام عن الشعائر، حيث توجد رغبة في محاكاة ما يجري في التنظيمات التربوية، لكن من دون أن تستجيب هذه طبعا إلى أدنى حقيقة؛ وهذا يبين مرة أخرى أنّ ظواهر متشابهة يمكن فعلا أن تخفي أمورا في غاية الاختلاف.

والآن، فإنّ كل ما ذكرناه حتى هذه اللحظة حول كثرة الأسماء الممثلة لما يناسبها من هيئات للكائن، يرجع حصريا إلى امتدادات الفردية الإنسانية، المتدرجة في تحققها الكامل، أي أنّها سلوكيا تنتمي إلى ميدان "الأسرار الصغرى" كما سنشرحه لاحقا بكيفية أدق. وعندما ينتقل الكائن إلى "الأسرار الكبرى" أي إلى تحقيق المقامات المتعالية عن الفردية، فإنّه بهذا ينتقل إلى ما وراء الاسم والشكل، لأنهما، كما ينصّ عليه التعليم الهندوسي يُعبران عن جوهر الفردية ومظهرها (ناما – روبا) وبالتالي، فمثل هذا الكائن، لم يعد له حقا أي اسم، إذ أنه يعبر عن تقييد قد انعتق منه نهائيا؛ وإن اقتضى الحال، يمكن له أن يأخذ أيّ اسم للظهور في الميدان الفردي، لكن هذا الاسم لن يؤثر فيه بأيّ كيفية كانت، وسيكون بالنسبة له "عرضيا" كمجرد ثوب يمكن أن ينزعه أو أن يغيره كما

يشاء. وهذا هو تفسير ما قلناه قبل قليل، أي عندما يكون المقصود تنظيمات من هذا الطراز فلا توجد لأعضائها أسماء، بل هي ذاتها لا اسم لها؛ وفي هذه الأوضاع ماذا بقي مما يكون أن يستدعي فضول العالم الخارجي؛ وحتى إن اتفق له اكتشاف أسماء معدودة، فقيمتها لا تعدو أن تكون قيمة اتفاقية اصطلاحية تماما؛ ويمكن وقوع هذا، في كثير من الأحيان، في تنظيمات من مستوى أدنى مما سبق ذكره حيث تُستعمل مثلا إمضاءات مشتركة تمثل إما نفس هذه الجمعيات في جملتها، وإما وظائف تُعتبر مستقلة عن الأفراد الذين يقومون بها. ومرة أخرى، نكرر أنّ هذا كله ناتج عن طبيعة الأمور التربوية الباطنية ذاتها، حيث لا دخل للاعتبارات الفردية أصلا، ولا تهدف بتاتا إلى تضليل بعض مساعي االتقفي حتى إن كان هذا حاصلا في الواقع كتبعة تلقائية غير مقصودة في حدّ ذاتها؛ لكن أنى للعوام إمكانية افتراض أنّ مقاصد هذه الأمور تختلف عن ما يمكن لهم أنفسهم أن يقصدوه.

ومن هنا جاءت، في العديد من الحالات، صعوبة أو حتى استحالة التعرف على مؤلفي أعمال لها طابع تربوي باطني مؤكد[1]؛ فإما أن يكون صاحبها مجهولا تماما، وإما ما يعود إلى نفس الحال، وهو خلوها من إمضاء ما عدا علامة رمزية أو اسما اصطلاحيا؛ ولا داعي أصلا إلى الظنّ أن أصحابها قاموا في العالم الخارجي بأيّ دور ظاهر يُذكر. وفي المقابل، عندما تحمل مثل تلك الأعمال اسم شخص يُعرف عنه أنه عاش بالفعل، فالنتيجة تبقى ضئيلة، لأنها لا تدلّ بالضبط على حقيقة ما يُبحث عنه؛ فيُحتمل جدا أن لا يكون هذا الفرد سوى شخصا يتكلم باسم غيره، أو حتى قناعا خارجيا لطرف آخر؛ وفي هذه الحالة، يمكن أن توجد في العمل المنسوب إليه معارف لا علم له بها أصلا في الواقع؛ ويمكن أن لا يكون سوى منتسب للطريق وله فيه درجة دنيا، أو حتى مجرد عامي تمّ اختياره لأسباب عارضة[2]؛ فمن البديهي حينئذ أن لا عبرة بالمؤلف، وإنما العبرة فقط بالتنظيم الذي يوحي إليه.

---

(1) هذه الحقيقة قابلة لتطبيق عام جدا في جميع الحضارات التراثية، بفعل ارتباط طابعها التربوي الروحي بالحرف نفسها، بحيث أن كل عمل فني (أو ما يسميه المحدثون بهذا الاسم) من أيّ نوع كان ، له بالضرورة سهم في هذا الطابع بمقدار ما. وحول هذه المسألة المتعلقة بالمعنى العلوي والتراثي للـ 'غفلية' ((أي إغفال ذكر أسماء الذين يقومون بأعمال فنية أو غيرها))، ينظر 'هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان' الباب 9.

(2) كمثال، يبدو أنّ هذه هي حالة سرديات الكأس المقدسة، بالنسبة لقسم منها على الأقل؛ وإلى مسألة من هذا النوع ترجع، في الصميم، كل المناقشات التي استدعتها 'شخصية' شكسبير، رغم ان المساهمين فيها لم يعرفوا أبدا في الواقع، العودة بهذه المسألة إلى إطارها الحقيقي، ولم يفعلوا سوى تعقيدها بكيفية يتعذر حلها تقريباً.

وإضافة إلى هذا، حتى على المستوى العامي، يمكن أن نستغرب من الأهمية التي تُعزى في أيامنا هذه إلى فردانية المؤلف الشخصية، وإلى كل ما يتعلق بها من قريب أو من بعيد؛ فقيمة العمل هل هي مرتبطة بهذه الأمور بأيّ كيفية كانت؟ ومن جانب آخر، من اليسير ملاحظة أنّ الحرص على تثبيت اسم على عمل ما، يقل بمقدار ما تكون الحضارة أوثق ارتباطا بالمبادئ التراثية؛ وبالفعل، فإنّ "الفردانية الشخصية" في جميع مظاهرها ما هي إلا الإنكار نفسه لتلك المبادئ. ويمكن أن نفهم بأنّ كل هذه الاعتبارات متماسكة متلاحمة، ولا نريد مزيدا من الإلحاح حولها، لاسيما أننا كثيرا ما شرحنا هذه الأمور في السابق في مواقع أخرى. لكن، بهذه المناسبة، قد لا يخلو من الفائدة التأكيد مرة أخرى، على دور العقلية المضادة للتراث الروحي، والمميزة للعصر الحديث، كسبب رئيسي لعدم فهم حقائق التربية الروحية وعلم الباطن، وللتوجه في منحى اختزالها في وجهات نظر عامية دونية. وهذه العقلية، تحت أسماء، مثل "النزعة الإنسانوية" (l'humanisme) و "العقلانية"، هي التي تجتهد باستمرار، منذ قرون عديدة، في إرجاع كل شيء إلى حدود الفردية البشرية الدونية، ونعني بها الجزء الضيق الذي يعرفه العوام، وفي نفي كل ما يتجاوز هذا الميدان المنحصرة أبعاده، وبالتالي نفي كل ما يعود إلى التربية الروحية في أيّ درجة من درجاتها. والحاجة غير ملحة كثيرا إلى التنبيه على أنّ الاعتبارات التي كنا بصدد عرضها هنا تعتمد أساسيا على التعليم الميتافيزيقي الخاص بمراتب الوجود، إذ هي تطبيق مباشر له[1]؛ وكيف يمكن لهذا التعليم أن يُفهم من طرف الذين يدّعون جعل الإنسان الفردي، بل هيئته الجسمانية حصريا، جملة كاملة في حدّ ذاتها مغلقة، أي كائنا قائما بنفسه، بدلا من أنْ يُرى كما هو عليه في الحقيقة، مظهراً عارضاً عابراً لكائن، في ميدان خاص جدا من بين الكثرة اللامحددة للميادين التي تشكل جملتها الوجود الكلي؛ ولنفس هذا الكائن كثرة من الهيئات المتنوعة المناسبة لتلك الميادين، وباستطاعته في الحاضر الوعي بها باتباعه تحديداً الطريق المفتوح أمامه بواسطة التربية الروحية العرفانية.

---

[1] العرض الكامل لهذا الموضوع، ينظر في كتابنا "مراتب الوجود".

الباب 28

رمزية المسرح

قبل قليل قارنا الخلط بين الكائن ومظهره الخارجي العمومي، بالخلط الذي يُرتكب عندما يُراد جعل مطابقة بين ممثل في مسرح والشخصية التي يلعب دورها؛ ولكي يُفهم إلى أيّ حد تذهب صحة هذه المقارنة، سنتطرق إلى بعض الاعتبارات العامة حول رمزية المسرح التي لا تبتعد عن موضوعنا هنا، حتى إن كان تطبيقها لا يقتصر حصريا على ما يتعلق بميدان التربية الروحية بحصر المعنى. ومن المعلوم أنّ هذه الرمزية يمكن ربطها بالطابع الأول للفنون والحرف، فقد كانت كلها حائزة على قيمة من هذا الطراز لكونها مرتبطة بمبدأ علوي، هي متفرعة عنه كتطبيقات عارضة، ولم تفقد عمقها المقدس إلا جرّاء الانحطاط الروحي للبشرية خلال المسار الهابط لدورتها التاريخية، كما شرحناه في الكثير من المناسبات.

وبصفة عامة، يمكن القول أنّ المسرح رمز لمجلى الظهور، وهو يعبّر بأتم ما يمكن على طابعه الوهمي[1]؛ ويمكن اعتبار هذه الرمزية إما من وجهة نظر الممثل، أو من وجهة نظر المسرح نفسه. فالممثل يرمز إلى الـ"هو" أو إلى هوية الشخصية الذاتية المتجلية في سلسلة غير محدّدة من الأحوال والهيئات، التي يمكن اعتبارها كأدوار مختلفة بعددها؛ وينبغي التنبه إلى الأهمية التي كان يكتسبها الاستعمال القديم للقناع كتجسيد لهذه الرمزية تجسيدا صحيحا كاملا[2]. وبالفعل، فتحت القناع، يبقى الممثل هو نفسه في جميع أدواره، مثله مثل الهوية الذاتية التي "لا تتأثر" بتجلي جميع مظاهرها؛ ونزع القناع، بالعكس، يُلزم الممثل بتغيير هيئته الخاصة، فيبدو كأنه بكيفية ما، كأنه يحدث تحويرا في هويته الذاتية. لكن رغم هذا، ففي جميع الحالات، يبقى الممثل في الصميم غير ما يظهر عليه في الخارج، كما أنّ الهوية الذاتية ليست هي الأحوال المتعددة الظاهرة منها؛ وما هذه الأحوال سوى الظواهر الخارجية المتغيرة التي تكتسيها لتحقيق القدرات اللامحددة، وفق الأنماط المتنوعة الملائمة لطبيعتها، التي تشتمل عليه الهوية في ذاتها في الآن الدائم الحاضر للبطون الغيبي.

---

(1) لا نقول عن هذا الطابع أنه غير حقيقي؛ فمن المعلوم أن الوهم ينبغي اعتباره كنمط من الحقيقة المنقوصة فقط.

(2) تجدر ملاحظة أن هذا القناع كان يسمى في اللاتينية "persona"؛ والهوية الذاتية (la personnalité) هي حرفيا، ما يختفي تحت قناع الفردية.

وإذا انتقلنا إلى وجهة النظر الأخرى، يمكن القول أن المسرح هو صورة العالم، فكل منهما بحصر المعنى "تمثيل"، لأن العالم نفسه لا وجود له إلا كتابع للمبدأ الحق وكدال عليه به، وأساسيا لا قيام له إلا به في جميع ما هو عليه، وبالتالي يمكن النظر إلى الكيفية التي هو عليها كرمز للمستوى المبدئي؛ وهذا الطابع الرمزي يضفي عليه قيمة أعلى مما هو عليه في نفسه، حيث أنه بذلك يساهم في طراز من الحقيقة أسمى[1].

وفي العربية، يطلق على المسرح اسم "تمثيل"، وهذه الكلمة، ككل الألفاظ المشتقة من الجذر "مثل"، تدل بحصر المعنى على المشابهة والمقارنة والصورة والشكل. وبعض علماء الشريعة يستعملون كلمة "عالم المثال" للتعبير عن كل ما يوصف في النصوص المقدسة بألفاظ رمزية بحيث لا ينبغي أخذها بالمعنى الحرفي. ومن اللافت للنظر أنّ البعض يطبق هذه العبارة على ما يتعلق بالملائكة والشياطين، وهم الذين بالفعل "يمثلون" المقامات العلوية والدركات السفلية للكائن، التي لا يمكن طبعا وصفها إلا وصفا رمزيا بألفاظ مستعارة من العالم المحسوس؛ ومن ناحية أخرى، باتفاق أقل ما يقال عنه أنه عجيب، من المعروف الدور الهائل الذي تلعبه الملائكة والشياطين في المسرح الديني خلال العصر الوسيط.

وبالفعل، فالمسرح لا يقتصر حتما على تمثيل العالم الإنساني، أي على مرتبة واحدة من مجلى الظهور؛ وإنما يمكن أيضا أن يمثل في نفس الوقت العوالم العلوية والسفلية؛ ولهذا السبب، كان مشهد المسرح في "تمثيل السريات" ("les mystéres") خلال العصر الوسيط، مقسما إلى عدة طوابق تتناسب مع مختلف العوالم، وموزعة عموما وفق التقسيم الثلاثي: السماء والأرض والجحيم؛ ويجري النشاط في نفس الوقت في مختلف هذه الأقسام للدلالة على التواقت الجوهري لمراتب الوجود. وعدم فهم هذه الرمزية عند المحدثين أداهم إلى النظر إليها كنوع من "السذاجة"، لكي لا يقال كنوع من الرعونة، مع أن لها هنا بالتحديد المعنى الأبعد عمقا؛ والمدهش هو السرعة التي حدث بها هذا الانعدام في الفهم، بكيفية بارزة عند كتاب القرن السابع عشر؛ وهذا الانقطاع الجذري بين عقلية العصر الوسيط وعقلية العصور الحديثة، بالتأكيد ليس هو أحد أهون ألغاز التاريخ.

وحيث أننا تطرقنا لذكر "عالم الأسرار"، فقد لا يخلو من فائدة التنبيه على تميّز هذه التسمية ذات المعنى المزدوج: فمن حيث دقة الاشتقاق، كان من المفروض أن تُكتب الكلمة هكذا

---

(1) اعتبار العالم، إما بإرجاعه إلى المبدأ الحق، وإما باعتبارما هو عليه في نفسه، هو أيضا الذي يقيم فارقا أساسيا بين وجهة نظر العلوم التراثية ووجهة نظر العلوم الظاهرية العمومية.

"mistéres"، لأنها مشتقة من اللاتينية "misterium" التي تعني قداس أو وظيفة، وهو ما يدل بوضوح إلى أيّ حد كانت التمثيليات المسرحية من هذا النوع، في أصلها، مُعتبرة كجزء مكمل للاحتفال بالأعياد الدينية[1]. لكن، الغريب هو أن هذا الاسم تقلص واختصر بحيث صار بالضبط مجانسا لفظيا لكلمة "mystéres"، ليصبح في النهاية متطابقا مع هذه الكلمة التي هي من أصل يوناني ومن اشتقاق مختلف تماما؛ فهل حصل هذا التطابق كإشارة فقط إلى أسرار (mystéres) الدين، عند عرضها في المشاهد المسرحية المسماة باسم "السرّيات"؟ هذا احتمال مقبول بلا شك؛ لكن من جانب آخر إذا تذكرنا، أن تمثيليات رمزية مماثلة كانت تقع في سريات العصر القديم في اليونان وأيضا في مصر على الأرجح[2]، فإننا سنميل إلى رؤية هذا الأمر صاعدا إلى ما هو أقدم بكثير، وكأنه علامة على استمرارية نوع من التراث الباطني والتربوي العرفاني، الذي يبرز في الخارج، بفواصل زمنية تطول أو تقصر، من خلال تظاهرات متشابهة، تبعا للتكيف اللازم الذي يقتضيه تنوع ظروف الأزمنة والأمكنة[3]. وفي مناسبات أخرى، كانت لنا فرص عديدة للتنبيه على أهمية التشابهات اللفظية بين كلمات مختلفة من حيث فقه اللغة، أي أهميتها كإحدى وسائل اللغة الرمزية؛ وفي الحقيقة، لا وجود هنا لأيّ تعسف أو اعتباط، مهما كان رأي غالبية المعاصرين لنا في هذا الموضوع؛ وهي قريبة بكيفية مباشرة لأنواع التأويل التي ترجع إلى الـ نيروكتا الهندوسية؛ لكن أسرار التشكيلية الخفية لنسيج اللغة قد فقدت تماما في يومنا هذا بحيث أمسى من الصعب جدا الإشارة إليها من دون أن يتخيّل كل واحد أن ذلك لا يعدو اشتقاقا زائفا بل حتى تلاعبا بالألفاظ مُبتذل؛ وأفلاطون نفسه، الذي لجأ أحيانا إلى هذا النوع من التأويل، كما أشرنا إليه سابقا إشارة عابرة في سياق الكلام عن القصص الرمزي، لم يسلم من الانتقاد الزائف الصادر من عقليات منحصرة ضيقتها الآراء المسبقة الحديثة.

ولكي نختم هذه الملاحظات القليلة، ننبه أيضا، في رمزية المسرح، على وجهة نظر أخرى، ترجع إلى المؤلف المسرحي؛ فمختلف الشخصيات هي من مُبدعاته الذهنية، وبالتالي يمكن أن يُنظر

---

(1) من جانب آخر كلمة "métier" اي حِرفة هي أيضا مشتقة من لفظة "ministerium" بمعنى وظيفة، كما نبّهنا عليه في موقع آخر (هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان الباب 8).

(2) التفعيل العملي الشعائري للـ سرديات التربوية ذات العمق العرفاني الباطني التي تكلمنا عنها سابقا، يمكن ربطه مباشرة بتلك التمثيليات الرمزية.

(3) الإبراز الخارجي في شكل ديني خلال العصر الوسيط، يمكن أن يكون ناتجا عن مثل هذا التكيّف؛ وبالتالي، فهو لا يشكل اعتراضا ضد الطابع الباطني لهذا التراث في حد ذاته.

إليها، إذا صحّ القول، كامتدادات لذاته هو، مثلها تقريبا مثل الأشكال اللطيفة التي تنشأ في حالة الرؤيا المنامية[1]. ونفس هذا الاعتبار ينطبق طبعا على إبداع أيّ عمل من صنع التخيل، مهما كان نوعه؛ لكن الحالة الخاصة بالمسرح تتميز بكون الإبداع يتحقق بكيفية محسوسة، معطيا صورة للحياة نفسها، كما يحصل أيضا في المنام. فللمؤلف إذن، في هذا الصدد، وظيفة "خلاقة" حقا، إذ أنه يُبدع عالما مصنوعاً بكامله من نفسه؛ فهو، بهذا الرمز ذاته للوجود الحق في إبداعه لمجلى الظهور الكلي. وسواء في هذه الحالة، أو في المنام، تبقى الوحدة الجوهرية لمبدع "الأشكال الوهمية" ثابتة لا تغيرها كثرة هذه التحولات العارضة العابرة، كما أنّ وحدة الوجود الحق لا تغيرها كثرة مجلى الظهور. وهكذا، مهما كانت وجهة النظر التي نقف عندها، فإننا دائما نجد في المسرح هذا الطابع الذي هو العلة العميقة لوجوده، مهما كان جهل الذين جعلوا منه شيئا عاميا دونيا خالصا، وهو الطابع الذي، بمقتضى نفس طبيعته، يُشكل أحد أكمل رموز مجلى الظهور الكلي. ((الاعتبارات التي تضمنها هذا الباب ملخصة بأوضح بيان في كلام الشيخ الأكبر بن العربي حول خيال الستارة في آخر الباب 317 من الفتوحات المكية، وهو الباب المتعلق بسورة الملك)).

---

[1] ينظر كتاب "مراتب الوجود المتعددة"، الباب 6.

الباب 29

الفرق في التربية الروحية بين "العملي" و "النظري"

لمّا فحصنا مسألة المؤهلات التربوية، أشرنا إلى نوع من الخطأ المتفشي جدا حول معنى كلمة "عملي" (opératif)، وبالتالي أيضا حول المعنى المعاكس - إن صح القول - أي معنى كلمة "نظري" (spéculatif)؛ وكما ذكرنا حينذاك، يبدو لنا أنه ينبغي الإلحاح على هذا الموضوع بصفة أخص، لوجود صلة متينة بين هذا الخطأ والجهل العام بما عليه حقا التربية الروحية. وتاريخيا، إن أمكن القول، تُطرح هذه المسألة عند الكلام عن الماسونية بصفة أكثر تميّزاً، حيث تُستعمل عادة في شأنها الكلمتان المذكورتان. لكنّ ليس من الصعب فهم أن في صميم المسألة مدى أوسع بكثير، بل يوجد هنا أمر يمكن تطبيقه على جميع الأنماط التربوية، وفق أشكال متنوعة؛ وهذا هو الذي يجعل لها كل الأهمية في وجهة النظر التي نقف عندها.

ونقطة انطلاق الخطأ الذي ننبه عليه تتمثل في ما يلي: حيث أنّ نمط التربية الماسونية مرتبط بحرفة، وهذه حالة، كما نبّهنا عليها، بعيدة جدا عن أن تكون استثنائية، وحيث أنّ رموزها وشعائرها، وبكلمة واحدة وسائلها الخاصة في كل ما لها من تميز، تستند أساسيا على حرفة البناء، فقد آل الأمر إلى الخلط بين "العملي" و "النقابي" (corporatif) وقوفا هكذا عند المظهر الأقرب إلى الخارج والأكثر سطحية للأمور؛ وهذا هو الموقف الطبيعي لمن ليست عنده أية فكرة، بل حتى أي خاطر يخطر بالبال حول "التحقق" التربوي الروحي العرفاني. والاعتقاد الأكثر شيوعا يمكن صياغته كما يلي: الماسونيون "العمليون" كانوا حصريا رجالا يمارسون الحرفة (أي حرفة البناء)، وشيئا فشيئا "قبلوا" بأن يكون من بينهم، بصفة تشريفية إن صحّ القول أشخاصا غرباء عن فن البناء[1]؛ لكن، في النهاية آل الحال إلى أن أمسى هذا العنصر الثاني هو المهيمن، ونتج عن هذا تحوّل الماسونية "العملية" إلى الماسونية "النظرية" التي لم يبق لها مع الحرفة إلا علاقة تصورية أو "مثالية"؛ ويرجع تاريخ هذه الماسونية "النظرية"، كما هو معلوم، إلى بداية القرن الثامن عشر؛ لكن البعض، لرؤيتهم وجود أعضاء

(1) ومع هذا، فقد كانت لهؤلاء الأشخاص في الواقع علاقة ما غير مباشرة على أي حال مع هذا الفن، ولو بصفتهم "راعين" له (أو "patrons" بالمعنى الإنجليزي لهذه الكلمة)؛ وبكيفية مماثلة، في عهد لاحق، "قبل" العمال مهنة الطباعة كل الذين كانت لهم علاقة مع فنّ طبع الكتب، أي ليس فقط بائعي الكتب، وإنّما أيضا المؤلفين أنفسهم.

غير عمّال في الماسونية "العملية" القديمة، اعتقدوا إمكانية استنتاج أنهم سبقا كانوا ماسونيين "نظريين". وفي جميع الحالات، يبدو وجود اعتقاد، مجمع عليه تقريبا، يرى أنّ التحوّل الذي ولدت منه الماسونية "النظرية" يدل على ترق بالنسبة لما تفرعت عنه، فكأنّها تمثل "تقدماً" في اتجاه أعلى؛ ولتبرير هذا الاعتقاد يُلجأ في هذا الصدد، إلى تعارضٍ "تنظيرات الفكر" مع انشغالات الحرفة، كأنّ المسألة تتعلق بهذا التعارض، عندما يكون التعامل مع أمور لا ترجع إلى ميدان النشاطات العامية الظاهرية، وإنما تعود إلى الميدان التربوي الباطني.

وفي الواقع، قديما لم يكن يوجد أيّ تمييز بين الماسونيين "الأحرار" والماسونيين "المقبولين"؛ والماسونيون "الأحرار" الذين كانوا رجال الحرفة (أي يمارسونها عمليا)، سُمّوا بهذا الاسم بسبب الإعفاءات التي منحها الملوك لنقاباتهم، وأيضا بلا شك (بل ربما ينبغي أن نقول: قبل كل شيء) لأنّ إحدى المؤهلات اللازمة للقبول كعضو في التنظيم أن يكون المرشح قد ولد حرّاً[1]؛ أمّا الماسونيون "المقبولون" فلم يكونوا مهنيين يمارسون الحرفة، وكان من بينهم رجال الدّين الذين خُصّص لهم جناح على حدة، ويتمّ تعليمهم في محافل خاصة[2]، ليتمكّنوا من القيام بوظائف "المشرف" ("chapelain" أو "الرقيب") في المحافل العادية؛ لكن هؤلاء وأولائك على السواء، كانوا بالتأكيد، ولو بصفات مختلفة، أعضاء لنفس التنظيم الواحد، الذي هو الماسونية "العملية"؛ وكيف يكون الأمر غير هذا، بينما لا يمكن لأيّ محفل القيام بعمله بكيفية نظامية سوية من دون وجود "مشرف" (أو "رقيب") من الماسونيين "المقبولين"[3]؟ وصحيح أن الماسونية "النظرية" نشأت من بين الماسونيين "المقبولين" وبفعل نشاطهم[4]؛ وبكل بساطة يمكن في الجملة تفسير نشأتها منهم لأنهم غير مرتبطين مباشرة بالحرفة، وبالتالي ليس لديهم قاعدة صلبة للعمل التربوي في الشكل المطلوب؛

---

(1) من دون تحريف تام للكلمات عن معناها السوي الصحيح، لا يمكن إعطاء تفسير آخر لعبارة "وُلد حُرا" (free-born بالإنجليزية) المطبقة على المرشح للانخراط في تنظيم تربوي، وهي بالتأكيد لا علاقة لها بتاتا بالتحرر من ما يُزعم أنه آراء مسبقة.

(2) هذه المحافل كانت تسمى بالإنجليزية "Lodges of Jakin"، و"المشرف" (أو "الرقيب") نفسه يُسمى: "Brother Jakin" في الماسونية "العملية" القديمة.

(3) في الواقع، لا يتم العمل في المحفل إلا بحضور اثنين منهما لزوما، والثاني منهما يكون طبيبا.

(4) هؤلاء الماسونيين لم يحصلوا على جملة المراتب "العملية"، وهذا هو الذي يفسر وجود بعض النقائص في بداية الماسونية "الحديثة"؛ ولقد لزم ملأ هذه الثغرات بعد ذلك، ولم يكن ذلك ممكنا إلا بتدخل ما بقي من الماسونية "القديمة" من أمور لم تزل باقية في القرن الثامن عشر بقدر أكبر بكثير مما يظنه المؤرخون عموما.

ويمكن بكيفية أيسر أو أتم من غيرهم، أن يفقدوا قسما مما تشتمل عليه التربية، بل نقول قسمها الأهم، إذ هو المتعلق بـ "التحقق" تخصيصا[1]؛ وربما يمكن أيضا إضافة أنهم بحكم وضعهم الاجتماعي وعلاقاتهم الخارجية، أكثر تعرضا لبعض تأثيرات عالم العوام والتأثيرات السياسية والفلسفية أو غيرها، التي لها نفس الاتجاه العاميّ، بحيث "تلهيهم"، بالمعنى الحرفي للكلمة، عن الفعل التربوي، هذا إذا لم تؤدي بهم إلى ارتكاب أنواع من الخلط السيئ بين الميدانين، كما شوهد هذا بكثرة مفرطة بعد ذلك.

ورغم انطلاقنا من اعتبارات تاريخية لكونها ملائمة لعرضنا، فإننا هنا نلمس صميم المسألة، الا وهو أنّ المرور من "العملي" إلى "النظري"، بعيد عن أن يُشكل "تقدما" كما يريده المحدثون الذين لا علم لهم بدلالته، هو بالضبط بالعكس تماما في وجهة النظر التربوية؛ وهو لا يستلزم حتما انحرافا بحصر المعنى، وإنّما انحطاطا على أيّ حال، أي نقصانا وضُعفا؛ وكما ذكرنا، فإنّ هذا الضعف يتمثل في إهمال أو نسيان كل ما يتعلّق بـ "التحقق" إذ هذا هو حقا الجانب "العملي"، لكي لا تبقى سوى رؤية للتربية نظرية تماما.

وبالفعل لا ينبغي نسيان ترادف الكلمتين: "spéculation" ((أي نظر أو تنظير فكري)) و"théorie" ((نظرية مجرّدة)) وكلمة "théorie" لا تؤخذ هنا بمعناها الأصلي وهو "التأمّل" وإنّما فقط بدلالتها المألوفة في الكلام الجاري؛ وأما كلمة "spéculation" فهي بلا شك أكثر وضوحا في تعبيرها، إذ أنها بمقتضى نفس اشتقاقها توحي بفكرة أمر لا يعدو كونه "انعكاسا" كالصورة المشهودة في مرآة[2]، أي معرفة غير مباشرة، في مقابل المعرفة الفعلية التي هي نتيجة مباشرة للـ "تحقق"، أو بالأحرى التي هي و"التحقق" أمر واحد. ومن ناحية أخرى، فإنّ كلمة "عملي" لا ينبغي اعتبارها مكافئة بالضبط لكلمة "تطبيقي" (Pratique)، من حيث أن هذه الأخيرة تعود دائما إلى "إجراء فعلي" (action) (وهو ما يتطابق بدقة مع أصل اشتقاقها)، وبالتالي لا يمكن استعمالها هنا بلا لبس ولا عدم ملاءمة[3]؛ والمقصود في الحقيقة هو "بلوغ الكمال" للكائن، وهو عين "التحقق"

---

(1) قد سجلنا سابقا هذا الفرق، في سياق الكلام عن رابطة الحرفيين قديما والماسونيين؛ وأهل الرابطة كانوا بطيبة خاطر يسمّون الماسونيين إخوانهم النظريين؛ وهذه العبارة تستلزم الاعتراف بالاشتراك في الأصل ((أي أن التنظيميين متفرعين من أصل واحد مشترك))، لكنها في نفس الوقت تتضمن أيضا أحيانا تلويحا إلى نوع من الاستخفاف، الذي لم يكن، والحق يقال، غير مبرر بكيفية تامة، كما يمكن فهمه من الاعتبارات التي نعرضها هنا.

(2) كلمة "speculum" باللاتينية، تعني بالفعل "مرآة".

(3) في الجملة، يوجد هنا كل الفرق الموجود في اليونانية على التتالي بين معنى كلمة "praxis" ومعنى كلمة "poêsis".

الروحي العرفاني، مع جملة الوسائل المتنوعة أنماطها، والتي يمكن توظيفها لبلوغ هذه الغاية؛ ولا تخلو من فائدة، ملاحظة أنّ كلمة من نفس الأصل، وهي "oeuvre" تُستعمل تحديدا بهذا المعنى في الاصطلاح الكيميائي القديم.

فحينئذ يسهل التيقن من وضعية ما بقي في التنظيم عندما لا تُمس التربية سوى تربية "نظرية"؛ أما التبليغ المتعلق بالانتساب للتربية فهو باق دوما على حاله، إذ لم يحصل انقطاع في "السلسلة التراثية"؛ لكن، بدلا من إمكانية وجود تربية فعلية ، لم تبق سوى تربية تصورية ((أو أفتراضية تقديرية أو إضمارية بالقوة في مقابل عملية بالفعل))، هذا إذا لم تعقها هي أيضا بعض العلل الفردية ؛ ومحكوم عليها أن تبقى كذلك بمقتضى الأوضاع نفسها، إذ أنّ الانحصار "النظري" يعني بالتحديد أنه لم يعد بالإمكان تجاوز هذا المستوى، إذ أنّ كل ما يتجاوزه ينتمي بمقتضى التعريف نفسه إلى الميدان "العملي". وهذا لا يعني طبعاً أنه لم يبق للشعائر تأثيرها في مثل هذه الحالة، إذ لا تزال حاملة للفعالية الروحية حتى إن كان القائمون بها غير واعين بها؛ إلا أنّ هذا التأثير أمسى "مؤجلا" إن صحّ القول، أي أنّه لم يتطور من القوة إلى "الفعل"، وما هو إلا كالبذرة الفاقدة للشروط اللازمة لانطلاقها، وهي الشروط الكامنة في المجاهدة "العملية" وهي الوحيدة التي يمكن أن تُرجع للتربية حقيقتها الفعلية.

وفي هذا الصدد، ينبغي مرة أخرى الإلحاح على أنّ مثل هذا الانحطاط لتنظيم تربوي لا يغيّر رغم ذلك شيئا في طبيعته الجوهرية، بل إنّ مواصلة التبليغ كافية، دوما لإمكانية بعث جديد، عندما تصبح الظروفْ أكثر ملاءمة، ولا بُدّ لهذا البعث أن يكون بالضرورة متصورا كرجوع إلى الوضع "العملي". لكن من البديهي أنّ كلما تفاقم ذلك الضعف في تنظيم تربوي، كلما ازدادت إمكانية الانحرافات ولو الجزئية منها على الأقل، وهي التي يمكن أن تحدث طبعا في اتجاهات مختلفة؛ ورغم الطابع العرضي لهذه الانحرافات فهي التي في الواقع تجعل البعث أصعب أكثر فأكثر، حتى إن لم تنعدم مبدئيا إمكانية وقوعه. وكيفما كان الوضع، فمهما كانت زيادة الانحطاط أو نقصانه التي آل إليه في الحاضر تنظيم تربوي حائز على سلسلة أصيلة نظامية سوية شرعا، فمن غير الممكن أصلا النظر إليه كتنظيم للتربية الزائفة، التي ما هي في الجملة إلا عدم محض، ولا كتنظيم لضدّية التربية

المالكة فعلا لأمر حقيقي، لكنه أمر سالب على الإطلاق، ذاهب في الاتجاه المعاكس للهدف الذي ترمي إليه بالأساس كل تربية روحية حقيقية[1].

ومن جانب آخر، فإنّ ضعف الوجهة "النظرية" كما كنا بصدد شرحه، يبين مرة أخرى، زيادة على ذلك، أنّ "الفكر" الذي يُعتنى برعاية تطويره كغاية في حدّ ذاته، لا يمكن في أيّ حالة أن يكون شأن تنظيم تربوي روحي على ما هو عليه؛ فهذا الأخير، ليس تجمّعا للـ "تفلسف" أو للمناقشات "الأكاديمية"، أو لأيّ صنف آخر من الانشغالات العاميّة[2]. و"التنظير" الفلسفي عندما يلجُ هنا، هو سبقا انحراف حقيقي؛ بينما "التنظير" المتعلق بالميدان التربوي مختزل في حدوده الذاتية، بدلا من أن لا يكون سوى مجرد تحضير للمجاهدة العملية" كما هو الوضع في الحالة السوية، وبالتالي فهو يشكل فقط ذلك الضعف الذي تكلمنا عنه سابقا. فهنا أيضا يوجد تمييز هام ((أي التمييز بين ثلاثة أمور، هي "التنظير الفلسفي" و"التنظير التربوي" و"تربية السلوك الفعلي"))، ونظنّ أنه واضح بما فيه الكفاية لكي لا يكون من الضروري المزيد من الإلحاح حوله؛ وفي الجملة، يمكن القول بوجود انحراف، تزداد خطورته أو تنقص حسب الحالات، كل ما حصل خلط بين وجهة النظر التربوية الباطنية ووجهة النظر العامية الظاهرية. ولا ينبغي إهمال هذه القاعدة إذا أردنا تقييم درجة الانحطاط التي آل إليها تنظيم تربوي؛ لكن، من دون اعتبار أيّ انحراف، يمكن دائما، بكيفية صحيحة جدا، تطبيق كلمتي "عملي" و"نظري" على أيّ شكل تربوي مهما كان، حتى إن لم يرتبط بحرفة تكون كـ "حامل" ((لمنهاج التربية))، وذلك بجعلهما على التتالي في تناسب مع التربية الفعلية والتربية الافتراضية أو النظرية (l'initation virtuelle).

---

(1) أحيانا عديدة، كانت لنا فرصة ملاحظة أنّ مثل هذه التوضيحات ليست بتاتا عديمة الجدوى؛ ولهذا يلزمنا الاعتراض القطعي ضد كل تأويل ينحو، في خلط متعمد أو غير متعمد، إلى تطبيق ما يتعلق في مكتوباتنا بالتربية الزائفة أو ضدّية التربية، على تنظيم تربوي أصيل مهما كان.

(2) لم نستطع أبدا فهم ما تريد قوله بالضبط عبارة "جمعية فكر"، التي اخترعها البعض كتسمية لصنف من التجمعات الغامضة ملامحه؛ لكن حتى إن وجد حقا أمر يتلاءم مع هذه التسمية، فمن المؤكد أنه لا يمكن في أي حالة أن يكون له أدنى علاقة مع أي تنظيم تربوي مهما كان.

الباب 30

التربية الفعلية والتربية التقديرية النظرية

((أو: طريقة السلوك والترقي وطريقة الانتساب والتبرك))

حتى إن كان التمييز بين التربية الفعلية والتربية التقديرية قد أصبح مفهوما بما فيه الكفاية من خلال الاعتبارات التي سبقت، فإنّ له من الأهمية ما يدعونا لمحاولة عرض مزيد من التوضيح له؛ وفي هذا الصدد، ننبه أولا على أنّ من بين شروط التربية التي أكدنا عليها في البداية: الارتباط بتنظيم تراثي نظامي سويّ (وهو طبعا الارتباط الذي يفترض وجود التأهيل)؛ وهو كاف لنيل الانتساب إلى الطريق، بينما المجاهدة الباطنية التي تأتي بعد ذلك فتتعلق بالتربية الفعلية، التي هي في الجملة، بجميع درجاتها، تطور "إلى الفعل" للقدرات التي يوفرها ذلك الانتساب. هذا الانتساب، بالمعنى الأدق للكلمة ((أي للكلمة الفرنسية "l'initiation virtuelle"))، هو "دخول" (أو "انخراط") أو "بداية"؛ ومن البديهي أنّ هذا لا يعني أصلا اعتباره كافيا في حدّ ذاته، وإنما هو فقط نقطة الانطلاق الضرورية لكل ما بقي القيام به؛ فعند الانخراط في الطريق، لا بدّ بعد ذلك من الاجتهاد في السير باتباعها، بل البلوغ إلى غايتها إن أمكن. ويمكن تلخيص هذا كله في بضع كلمات: الدخول إلى الطريق هو التربية التقديرية، وسلوكها هو التربية الفعلية؛ لكن مع الأسف، الكثير في الواقع يقفون عند العتبة، لا لأنهم دائما عاجزون عن المضيّ إلى ما هو أبعد، وإنّما أيضا، لاسيّما في الأوضاع الراهنة للعالم الغربي، بسبب انحطاط بعض التنظيمات التي أمست "تنظيرية" حصريا، كما شرحناه أخيرا، بحيث لا تستطيع مساعدتهم بأيّ كيفية في المجاهدة "الفعلية" ولو في أبسط مراحلها الأولى، ولا توفر لهم أيّ شيء يمكن أن يسمح لهم حتى بافتراض وجود "تحقق" روحي ما. ورغم هذا، حتى في داخل هذه التنظيمات، لا يزال الكلام جاريا، في كل لحظة، عن "العمل" التربوي، أو ما يعتبر أنه مسمى بهذا الاسم على أيّ حال؛ لكن حينئذ يمكن بصفة مشروعة طرح هذا السؤال: بأيّ معنى وبأيّ مقدار لا يزال هذا الادعاء مطابقا لقسط من الحقيقة؟

للإجابة عن هذا السؤال، نذكر بأن التربية هي بالأساس تبليغ، ونضيف أنه يمكن فهم هذا التبليغ بمعنيين مختلفين؛ فمن جانب، هو تبليغ لفعالية روحية، ومن جانب آخر، هو تبليغ لتعليم تراثي، وفي المحل الأول ينبغي النظر إلى الفعالية الروحية التي لا بد منطقيا أن تسبق كل تعليم؛ وهذا

بديهي حالما فهمنا ضرورة الارتباط التراثي، وليس هذا فحسب، وإنّما بالأخص أيضا لأنها هي التي تشكل جوهريا الانخراط في طريق التربية بالمعنى الأدق، بحيث يمكن في الجملة الوقوف عند هذا الانخراط من دون إضافة أيّ تعليم لاحق إذا كان المقصود الاقتصار على تربية تقديرية. وبالفعل، فإنّ التعليم التربوي، الذي سنوضح لاحقا طابعه الخاص، لا يمكن أن يكون غير مساعد خارجي يساند مجاهدة التحقق الداخلية، لكي يدعمها ويوجهها بقدر الإمكان؛ وهذا هو في الصميم السبب الوحيد لوجوده، وفي هذا وحده يكمن ما يتضمنه الجانب الخارجي والجماعي للـ"عمل" التربوي الحقيقي، إذا فهمناه حقا بمعناه الشرعي النظامي السوي.

والآن، فإنّ الذي يُعقد المسألة قليلا، هو أنّ نوعي التبليغ الذين ذكرناهما، رغم كونهما متميزين بمقتضى الفرق بين طبيعتهما، لا يمكن أبداً فصلهما فصلا تاما؛ وهذا المعنى يتطلب أيضا بعض الشروح، مع أننا فحصنا ضمنيا هذه النقطة عندما تكلمنا عن العلاقات الوثيقة بين الشعيرة والرمز. وبالفعل، فالشعائر هي بالأساس، وقبل كل شيء، الحامل الناقل للفعاليات الروحية التي لا يمكن تبليغها من دونها بأي كيفية كانت؛ لكن في نفس الوقت، من حيث أنّ لجميع العناصر المشكلة للشعيرة طابعا رمزيا، فهي في نفسها تتضمن أيضا بالضرورة تعليما، إذ أنّ الرموز بالتحديد كما سبق بيانه، هي اللغة الوحيدة الملائمة حقا للتعبير عن الحقائق من الطراز التربوي الروحي العرفاني. وبالعكس فإنّ الرموز هي أساسيا وسيلة للتعليم، ليس فقط للتعليم الخارجي الظاهري، وإنّما هي أكثر من ذلك، إذ ينبغي بالأخص توظيفها كـ"قاعدة" للتأمل، الذي هو على أيّ حال بداية المجاهدة الباطنية؛ غير أنّ نفس هذه الرموز، بصفتها عناصر للشعائر، وبسبب طابعها "غير البشري" هي أيضا "حوامل" للفعالية الروحية ذاتها. وإذا تأملنا في انعدام فعالية المجاهدة الباطنية من دون تأثير الفعالية الروحية أو إن شئنا، من دون مساهمتها، فيمكن من هنا فهم كون التأمل في الرموز يأخذ هو نفسه، عند توفر بعض الشروط، طابع شعيرة حقيقية وهي هنا ليست شعيرة تربية تقديرية فحسب، وإنّما تتيح البلوغ إلى درجة تزيد أو تنقص من الترقي في التربية الفعلية.

وفي المقابل، بدلا من استعمال الرموز بهذه الكيفية يمكن أيضا الاقتصار على "التنظير" حولها، بلا توجه نحو النفوذ في ما هو أكثر من ذلك؛ ولا نقصد بهذا عدم شرعية تفسير الرموز، بقدر الإمكان، والسعي إلى توسيع مختلف المعاني التي تتضمنها بشروح ملائمة (هذا كله شريطة تجنب أي انحصار في "نسقية" معينة، إذ أنّ جوهر الرمزية نفسه لا يتلاءم مع مثل هذا الانحصار). والذي نعنيه هو أنّ ذلك "التنظير" لا ينبغي، في أي حالة، أن يعتبر إلا كمجرد تحضير لأمر آخر، وهذا

هو بالتحديد، الذي بمقتضى التعريف، ينفلت حتما عن الموقف "النظري" على ما هو عليه. فهذا الأخير لا يمكنه إلا أن يقتصر على دراسة خارجية للرموز، وهي التي لا يمكنها طبعا نقل أصحابها من التربية التقديرية إلى التربية الفعلية؛ بل هي، في أغلب الأحيان، تقف عند المعاني الأكثر سطحية، لأنّ التغلغل في ما وراءها، يستلزم سبقا درجة من الفهم، تفترض في الحقيقة أمرا يختلف تماما عن مجرد "التبحرّ في الدراسة"؛ بل إن صاحبه يكون محظوظا إن لم تجعله دراسته تائها تماما بمقدار يزيد أو ينقص في اعتبارات "هامشية"، مثل ما يحصل بالخصوص عندما يُراد العثور في الرموز عن منفذ لـ "إصلاح الأخلاق"، لكي يتم بكل بساطة السقوط في وجهة النظر العامية؛ وهذا الحدّ طبعا، هو أيضاً الذي يفصل الانحطاط المجرد عن الانحراف؛ ومن اليسير جدا فهم كيف أنّ "التنظير" المعتبر كغاية في حدّ ذاته، يوشك أن ينزلق بكيفية تكاد أن تكون لا شعورية من الانحطاط إلى الانحراف.

والآن يمكن تلخيص المسألة كما يلي: ما دام لا وجود لأمر سوى "التنظير"، ولو بالالتزام بالموقف التربوي بلا انحراف عنه بكيفية أو بأخرى، فإننا نجد أنفسنا منحصرين إن صحّ القول في طريق مسدود، لأنه لا يتيح أصلا تجاوز مستوى التربية التقديرية؛ وقد تكون هذه الأخيرة موجودة من دون أيّ "تنظير"، إذ هي نتيجة مباشرة لتبليغ الفعالية الروحية. وفي هذه الحالة يكون أثر الشعيرة التي بواسطتها يتم هذا التبليغ "مؤجلاً" كما ذكرناه سابقا، فيبقى في حالة كمون "مزملاً" ما لم يقع الانتقال من "النظري" إلى "العملي"؛ وهذا يعني أنّ الاعتبارات النظرية ليست لها قيمة حقيقة كعمل تربوي بحصر المعنى، إلا إذا كانت مخصصة لتحضير "التحقق"؛ وهي في الواقع تشكل تحضيرا ضروريا، إلا أن هذا بالذات هو الذي يعجز الانحصار في الموقف "النظري" عن الاعتراف به، وبالتالي لا يمكنه أصلا توفير الوعي به عند الذين يقف أفقهم داخل حدود ذلك الانحصار.

الباب 31

مميزات التعليم التربوي الروحي

مرة أخرى ينبغي علينا الرجوع إلى السمات الخاصة بالتعليم التربوي الروحي، وهي التي تميزه في الصميم عن كل تعليم عامي؛ والمقصود هنا هو ما يمكن تسميته بالجانب الخارجي لهذا التعليم، أي وسائل التعبير التي يمكن أن يبلغ بها بمقدار معين وإلى حد معين، كتحضير للعمل الباطني الخالص الذي بوساطته تصير التربية التقديرية، كما هي عليه في البداية، تربية فعلية تمامها يزيد أو ينقص. وكثيرهم الذين لا علم لهم بما ينبغي أن يكون عليه حقا التعليم الروحي، ولا يرون فيه من خصوصية جديرة بالملاحظة أكثر من كونه يستعمل الرمزية؛ وصحيح أنّ الرمزية تلعب فيه دورا أساسيا، لكن مع هذا لا بدّ من معرفة سببه؛ والحال، أن هؤلاء لا ينظرون للأمور إلا بكيفية سطحية تماما، وبوقوفهم عند الظواهر والأشكال الخارجية، لا يفهمون أصلا سبب وجود الرمزية، بل حتى ضرورتها إن أمكن القول، بحيث لا يمكنهم في هذه الأوضاع إلا أن يجدوها غريبة وعديمة الجدوى على أيّ حال. وهم بالفعل يفترضون أنّ جملة تعاليم التربية الروحية، لا تعدو في الصميم أن تكون فلسفة كغيرها من الفلسفات، وهي بلا شك مختلفة عنها قليلا في منهاجها، لكنها في كل الأحوال لا تنعت بأكثر من ذلك؛ هذا لأنّ عقليتهم مشكلة بهذه الكيفية فلا يستطيعون تصور غير ذلك؛ وللأسباب التي ذكرناها سابقا، من الأكيد أن لا علاقة بتاتا بين الفلسفة والرمزية، بل هي معاكسة لها من حيث معنى ما. والذين لأسباب ما، ورغم هذا الخطأ يعترفون للتعليم الروحي بقيمة ما من وجهة نظر أخرى، هم أنفسهم لا يمكنهم أبدا أن يصلوا إلا أن يجعلوا منه، في أحسن الأحوال، نوعا من الامتداد للتعليم العامي المكمل للتربية المألوفة المعتادة، والمخصوص بنخبة نسبية[1]. لكن، ربما من الأولى عندهم نفي أيّ قيمة له نفيا تاما، وهذا في الجملة يكافئ جهله بكل بساطة، بدلا من حطّ قدره بهذه الكيفية، ومن التكلم باسمه في كثير من الأحيان والحلول محله للتعبير عن تصورات تماسكها يزيد أو ينقص حول أمور شتى، ليس هي في ذاتها ولا بكيفية فحصها

---

[1] المقصودون هنا هم طبعا عاجزون كذلك عن تصور ما هي عليه حقيقة النخبة أو الصفوة بالمعنى الحقيقي الوحيد لهذه الكلمة، وهو معنى له أيضا قيمة روحية باطنية بحصر المعنى كما سنشرحه لاحقا.

ذات طابع تربوي روحي حقا؛ وهذا الموقف يمثل بحصر المعنى انحراف العمل "التنظيري" الذي سبقت الإشارة إليه.

وثمة أيضا كيفية أخرى في النظر إلى التعليم الروحي لا تقل خطأ عن هذه التي ذكرناها، رغم أنها تبدو معاكسة لها تماما، وهي التي تريد أن ترى فيه تعليما مضادا للتعليم العامي، فكأنهما يقعان في نفس المستوى إن صحّ القول، ويُعزى إلى موضوعه نوع من العلم الخاص الذي يزداد غموضه أو ينقص، ويوضع في كل لحظة في تناقض وتعارض مع العلوم الأخرى، مع كونه دائما أعلى منها بحكم الافتراض وبلا توضيح أصلا لعلّة هذا العلو. وهذه الكيفية من النظر توجد بالخصوص عند الإخفائيين وغيرهم من أدعياء المعرفة المزيفين، الذين هم في الحقيقة، بعيدون عن الاستخفاف بالتعليم العامي كما يزعمون، إذ أنهم يستعيرون منه كثيرا من التصورات المقنعة بمقدار يزيد أو ينقص؛ وفوق ذلك، فإنّ هذا الموقف المعارض للتعليم العامي لا يتفق، من جانب آخر، مع انشغالاتهم الدائمة للعثور على وجوه مقارنة بين التعاليم التراثية، أو ما يظنّونه هكذا، والعلوم الحديثة؛ والمقارنة والتعارض، في الصميم، تفترضان على السواء وجود أمور من نفس النمط. وهنا يوجد خطأ مزدوج: فمن ناحية يوجد عدم التمييز بين المعرفة الروحية ودراسة علم تراثي درجته الثانوية تزيد أو تنقص (سواء السحر أو أيّ علم آخر من هذا النمط)، ومن جهة أخرى، الجهل بالفارق الأساسي بين وجهة نظر العلوم التراثية ووجهة نظر العلوم العامية؛ لكن، بعد كل التوضيحات التي قدّمناها، لم يبق محل لمزيد من الإلحاح على هذا الموضوع.

والآن، إذا لم يكن التعليم الروحي امتدادا للتعليم العامي؛ كما يريده البعض، ولا هو بالعكس منظومة فلسفية ولا علما خاصا كما يعتقده آخرون، فما ذلك إلا لأنه في الحقيقة من طراز مختلف تماما؛ لكن لا ينبغي البحث عن إعطاء تعريف له بحصر المعنى، فتعريفه قد يجرُّ حتما إلى تحريفه.

والاستعمال المستمر للرمزية في تبليغ هذا التعليم يمكن سبقا أن يكفي لتلمحه، عندما نقبل، تبعا للمنطق البسيط ومن دون النفوذ إلى صميم الأمور، بأنه ينبغي استعمال نمط من التعبير يختلف عن التعبير المعتاد للإفصاح عن أفكار تختلف هي أيضا عن ما يعبر عنه هذا الأخير، ولتبليغ مفاهيم تستعصي على الترجمة الكاملة بكلمات، فلا بد لها من لغة أقل انحصارا، وأشمل للكليات، لأنها هي نفسها من طراز أشمل للكليات. وينبغي إضافة أنه إذا كانت مفاهيم التربية الروحية العرفانية مختلفة أساسيا عن المفاهيم العامية، فإنما ذلك لكونها صادرة قبل كل شيء عن عقلية

تختلف عن العقلية العامية[1]؛ وهذا الاختلاف يتعلق بوجهة النظر التي تنظر بها كل منهما إلى موضوع ما، أكثر من تعلقه بالموضوع نفسه. ولا بدّ أن يكون الأمر على هذا المنوال، لأنّ وجهة النظر التربوية لا يمكن أن تكون "متخصصة"، إذ أنّ ادعاء "التخصص" يعني ادعاء فرض انحصار للمعرفة، وهو الانحصار الذي لا يتلاءم مع طبيعة المعرفة الروحية. وبالتالي، من اليسير تقبل الحقيقية التالية، وهي أنّ كل ما يمكن اعتباره في وجهة النظر العامية يمكن أيضا اعتباره في وجهة النظر الروحية العرفانية، لكن بكيفية أخرى مختلفة تماما وبفهم آخر (لأنه، كما كررناه كثيرا، لا وجود في الحقيقة لميدان عامي خال من البعد المقدس بحيث يمكن لبعض الأشياء أن تنتمي إليه بمقتضى طبيعتها، وإنّما توجد فقط وجهة نظر عامية غافلة، وليست هي في الصميم سوى كيفية غير مشروعة ومنحرفة في النظر إلى تلك الأشياء)[2]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، توجد أمور تنفلت تماما عن كل وجهة نظر عامية[3] وتختص بالميدان الروحي وحده حصريا.

وأمّا اعتبار الرمزية كالشكل المحسوس لكل علم تربوي عرفاني، وأنها بالفعل حقا لغة أشمل للكليات من اللغات المألوفة المتداولة، فهذا مما لا يُسمح بالشك فيه ولو لحظة واحدة، حتى إذا اكتفينا باعتبار أنّ ما من رمز إلا وهو قابل للعديد من التأويلات، التي لا تتعارض في ما بينها، وإنّما بالعكس يُكمل بعضها بعضا، وهي جميعا صحيحة رغم كونها صادرة من وجهات نظر مختلفة؛ وإنّما كان الرمز بهذه الصفة، لأنه لا يعبر بالأساس عن فكرة منحصرة محددة (كما هي عليه الأفكار "الواضحة المتميزة" للفلسفة الديكارتية، التي يُفترض أنها قابلة تماما للتعبير عنها بكلمات)، فهو تمثيل تأليفي وبياني لجملة كاملة من المفاهيم والتصورات التي يمكن لكل واحد إدراكها حسب قدراته المعرفية الخاصة وبقدر ما هو مهيأ لاستيعابها. وبالتالي، فإنّ الرمز، بالنسبة لمن يستطيع النفوذ إلى دلالته العميقة، يمكن بلا مضاهاة أن يوحي بمفاهيم وتصورات أكثر من كل ما بالإمكان التعبير

---

(1) كلمة "عقلية"، في الحقيقة، غير كافية في هذا الصدد، كما سنراه في ما بعد، لكن ينبغي أن لا ننسى بأنّ المقصود الآن هو مرحلة تحضيرية للمعرفة الروحية الحقيقية، وبالتالي ليس بالإمكان هنا الاستدعاء المباشر للعقل العلوي المفارق.

(2) ما نذكره هنا يمكن على السواء تطبيقه على وجهة النظر التراثية عموما وعلى وجهة النظر التربوية بحصر المعنى؛ ولا وجود في الجملة لأيّ فرق بينهما في هذا الصدد، وإنما المقصود فقط التمييز بينهما من وجهة النظر العامية.

(3) بل ينبغي إضافة أنها تنفلت أيضا عن وجهة النظر التراثية الظاهرية، التي هي في الجملة الكيفية المشروعة والسوية للنظر في ما حرّفته وجهة النظر العامية، بحيث يرجع الاثنان إلى نفس الميدان تقريبا، وهذا لا ينقص شيئا من الفارق العميق بينهما. لكن وراء هذا الميدان الذي يمكن نعته بالظاهري، إذ أنه هو المتوجه بلا تمييز على جميع الناس على السواء، يوجد الميدان الباطني والتربوي بحصر المعنى، وهو الذي لا يمكن للواقفين حصريا في الميدان الظاهري إلا تجاهله.

عنه بالألفاظ مباشرة؛ وهو كذلك الوسيلة الوحيدة الكاملة بأتم ما يمكن لتبليغ كل ما يتعذر عنه مما يؤلف الميدان الخاص بالتربية الروحية العرفانية؛ أو بالأحرى، حتى يكون الكلام أدق، الرمز هو الوسيلة المثلى الوحيدة لوضع مفاهيم هذا الميدان كبذرة في وعي السالك، الذي ينبغي عليه بعد ذلك أن يحولها من القوة إلى الفعل، وأن يطورها ويهيئها بمجاهدته الذاتية، لأنه لا يوجد أحد يمكنه أن يفعل معه أكثر من تحضيره لهذه المجاهدة؛ وهذا بواسطة صيغ ملائمة للمخطط الذي ينبغي عليه تحقيقه في ذاته ليجوز فعليا التربية السلوكية التي لم يأخذها من الخارج إلا بكيفية تقديرية. ولا ينبغي أن ننسى أن التربية المعتمدة على الرمزية، ليست سوى قاعدة وحاملا للتربية الفعلية، وهي حتما الوحيدة التي يمكن تبليغها خارجيا، ويمكن على أيّ حال صيانتها وتبليغها حتى من طرف الذين لا يفهمون معناها ولا مرماها؛ فيكفي الاحتفاظ بالرموز كاملة بلا أدنى تحوير لكي تبقى على الدوام مهيئة لتوقظ عند من لديه الاستعداد كل المفاهيم التي تمثل خلاصتها. ومرة أخرى، نذكر بأن في هذا الشأن يكمن السرّ التربوي الحقيقي، الذي يتعذر هتكه بمقتضى طبيعته، وبذاته يصد فضول العوام، وما السرّ النسبي لبعض الشارات إلا تمثيل رمزي له؛ وهذا السرّ المكنون، يمكن لكل واحد أن يتغلغل فيه بقدر يزيد أو ينقص حسب وسع أفقه العرفاني؛ لكن، حتى لو تمكن من حيازته حيازة كاملة، فإنّه لا يستطيع أبداً أن ينقل فعليا إلى غيره ما أدركه هو بنفسه؛ وغاية ما يستطيعه هو مساعدة المؤهلين الحاضرين وحدهم للوصول إلى ذلك الإدراك. وهذا لا يمنع بتاتا أن تكون للأشكال المحسوسة لتبليغ التربية الخارجية والرمزية، قيمتها الذاتية كوسيلة للتعليم، حتى خارج دورها الأساسي كحامل وناقل للفعالية الروحية. وفي هذا الصدد، يمكن ملاحظة أنها تترجم الرموز الأساسية إلى إيماءات وحركات بأوسع معنى لهذه الكلمة كما فعلناه سابقا، وبهذه الكيفية تجعل التعليم الذي يقدم للمريد "حيا" عنده إن صح القول (وهذا المعنى يعود بناء إلى الصلة العميقة بين الرمز والشعيرة)[1]؛ وهذه هي الطريقة الأحسن ملاءمة والأعم تطبيقا التي تهيأ المريد لاستيعاب ذلك التعليم، لأنّ كل مظاهر الفردية الإنسانية تترجم بالضرورة، في الأوضاع الراهنة لوجوده، في هيئات متنوعة للنشاط الحيوي. ولا ينبغي أن يكون هذا ذريعة، كما يريده الكثير من المحدثين، لجعل الحياة كالمبدأ المطلق؛ والتعبير عن فكرة في هيئة حيوية، ما هو في نهاية المطاف، إلا رمز كغيره من الرموز، كترجمتها مثلا في هيئة مكانية مشكلة رمزاً هندسيا أو تصويريا؛ لكن الرمز في هيئة حيوية،

[1] ومن هنا جاء ما سميناه بـ"تفعيل السرديات" التربوية؛ ويمكن أيضا الرجوع هنا إلى ما ذكرناه حول رمزية المسرح.

بمقتضى طبيعته الخاصة، له إن أمكن القول، قابلية التغلغل بكيفية أكثر مباشرة من أيّ رمز آخر في عمق الفردية الإنسانية ذاتها. وفي الصميم، إذا كان لكل سيرورة تربوية روحية في مختلف مراحلها تناسبا، إما مع الحياة الإنسانية الفردية، وإما حتى مع جملة الحياة الأرضية، فما ذلك إلا لأنّ تطوّر مجلى الظهور الحيوي نفسه، الخاص والعام، على مستوى "العالم الصغير" أو مستوى "العالم الكبير"، يجري تبعا لمخطط مماثل للمخطط الذي ينبغي للسالك أن يحققه في ذاته، ليتحقق هو نفسه بالانبساط الكامل لجميع قدرات ذاته؛ وهي دائما في كل مكان مخططات تتناسب مع نفس المفهوم التأليفي، إذ هي كلها مبدئيا متطابقة، ورغم اختلافها وتنوعها اللامحدّدة من حيث تحققها، هي صادرة عن "نموذج أعلى" فريد، هو المخطط الكلي الذي سطرته الإرادة العليا المسماة رمزيا بـ "المهندس ((والأولى في التعبير الإسلامي كلمة: الخلاق المبدع الباري)) الأعظم للكون".

وبالتالي، فإنّ كل كائن بوعي أو بلا وعي، يتجه إلى أن يحقق في ذاته، بالوسائل الملائمة لطبيعته الخاصة، ما تسميه الأشكال التربوية الغربية اعتمادا على الرمزية "المعمارية" بـ "مخطط المهندس الأعظم للكون"[1]، وهو بهذا يتجه تبعا لوظيفته الخاصة به في الجملة الكونية، إلى المساهمة في التحقيق الشامل الكامل لنفس هذا المخطط، الذي ما هو في الجملة سوى الانبساط الإحاطي الكلي الجامع لنفس تحققه الذاتي الخاص. وعند النقطة المحددة في ترقيه، التي يحصل فيها للكائن الوعي الحقيقي بهذه الغاية، يبتدأ بالنسبة له السلوك الفعلي الذي ينبغي أن يقوده درجة بعد درجة، ووفق طريقه الخاص إلى ذلك التحقق الكامل الذي يتم،لا بالتطور المنعزل لبعض الملكات الخاصة، وإنما في الترقي الشامل المنسجم والمتدرج، لكل القدرات التي تتضمنها ذات هذا الكائن. وحيث أن الغاية هي بالضرورة نفسها بالنسبة لكل ما يعود إلى نفس المبدأ فإنّ الوسائل الموظفة لبلوغ تلك الغاية هي التي يكمن فيها دون سواها ما هو خاص بكل كائن، باعتباره موجودا داخل حدود الوظيفة الخاصة به التي تحددها طبيعته الفردية، والتي مهما كانت، ينبغي أن ينظر إليها كعنصر ضروري من النظام الكلي الشامل؛ وبمقتضى طبيعة الأشياء نفسها، فإنّ هذا التنوع في الطرق الخاصة يبقى قائما ما لم يحصل فعليا تجاوز ميدان القدرات الفردية.

وهكذا، فإنّ التعليم الروحي، بالنظر إليه في شمولية عالميته، ينبغي أن يشتمل على جميع طرق التحقق الخاصة، ليس فقط بكل صنف من الأشخاص، وإنّما أيضا بكل شخص منفرد معتبر

---

[1] هذه الرمزية ليست مخصوصة حصريا بالأشكال الغربية وحدها؛ فـ "فيشواكارما" في التراث الهندوسي بالخصوص، يكافئ بالضبط "المهندس الأعظم للكون".

على حده؛ وهذه الطرق تمثل تطبيقات متنوعة غير محددة لنفس المبدأ العلوي المفارق؛ وباشتمال التعليم الروحي عليها جميعها في إحاطته الكلية هذه، يجمعها ويلخصها في الوحدة المطلقة للطريق الكلي[1]. وبالتالي، إذا كانت مبادئ التربية الروحية ثابتة لا تتغير، فإنّ أشكالها يمكن بل ينبغي أن تتنوع لكي تتكيف مع الأوضاع المتعددة والنسبية للوجود الظاهر؛ وتنوع هذه الأوضاع يستلزم رياضيا إن صحّ القول، استحالة وجود شيئين متطابقين من جميع الوجوه، كما شرحناه في مناسبات أخرى[2]. ويمكن إذن القول باستحالة وجود تربيتين متماثلتين بالضبط لشخصين مختلفين، حتى في وجهة النظر الخارجية والشعائرية.

ودواعي هذا الاختلاف أكثر في وجهة نظر المجاهدة الداخلية للسالك؛ ووحدة المبدأ وثبوته الدائم لا يستلزمان أصلا رتابة متماثلة مطردة وسكونا مستمرا، يستحيل في الواقع تحقيقهما، وهما في الحقيقة لا يمثلان سوى الانعكاس "المقلوب" في أسفل درجات مجلى الظهور لوحدة المبدأ ودوام ثبوته؛ والحق أنّ التعليم الروحي، باستلزامه تكيفا مع التنوع اللامحدد للطبائع الفردية، يعاكس التماثل المطرد الذي يعتبره التعليم العامي هدفا له وغاية مثلى". والتغيرات المذكورة تقتصر طبعا على الترجمة الخارجية للمعرفة الروحية وعلى استيعابها من طرف الشخص الفلاني أو الفلاني الآخر، لأنّ مثل هذه الترجمة، وبالقدر الذي تكون فيه ممكنة، ينبغي حتما أن تأخذ بعين الاعتبار الوقائع النسبية والعارضة، بينما الحقيقة التي تعبّر عنها مستقلة عن هذه الأخيرة في جمعية شمولية جوهرها المبدئي، ولتضمنها في الآن الدائم الواحد جميع الممكنات في خلاصة تأليفية واحدة.

ولقد قلنا، ونلح عليه مرة أخرى، أن التعليم التربوي الخارجي الذي يمكن تبليغه في أشكال، ما هو في الحقيقة، ولا يمكن أن يكون، سوى تحضير للفرد لكي ينال المعرفة الروحية الحقيقية بفعل مجاهدته الشخصية. وبالتالي يمكن إرشاده إلى الطريق التي ينبغي اتباعها، وإلى المخطط الذي عليه تحقيقه، ومساعدته في أخذ موقف ذهني ومعرفي ضروري لإدراك فهم فعلي لا مجرد تصور نظري؛ ويمكن أيضا مساندته وتوجيهه بمراقبة ورعاية مجاهدته بكيفية مستمرة؛ هذا هو كل ما يمكن فعله معه لأنه ليس لأحد غيره، ولو كان "أستاذا في التربية الروحية" بأكمل معنى لهذه الكلمة[3]

(1) هذا الطريق الكلي هو الـ"طاو" (Tao) في تراث الشرق الأقصى ((أي الصين خصوصا)).

(2) ينظر بالخصوص "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 7.

(3) نعني بهذا الاسم في التراث الهندوسي بالـ"كورو" (Guru)، وفي التراث الإسلامي بـ"الشيخ" ((أي الشيخ المربّي))، وهو لا يشترك في شيء مع التصورات الخيالية الجامحة المتعلقة بشأنه في بعض الأوساط التربوية الزائفة.

أن يقوم مقامه في هذه المجاهدة. والذي لا بد حتما على السالك أن يحققه بنفسه، لأن لا أحد سواه ولا شيء خارجي عنه يمكن أن يبلغه له، إنما هو في الجملة الحيازة الفعلية لسر التربية الروحية العرفانية بحصر المعنى؛ ولكي يستطيع الوصول إلى تحقيق هذه الحيازة بكل امتداداتها ومع جميع ما تستلزمه، لا بد للتعليم الموظف كقاعدة وكحامل لمجاهدته الشخصية أن يتشكل بكيفية تفضي إلى الانفتاح على إمكانيات لا نهاية لها حقا، وبالتالي تسمح له بتوسيع غير محدد لمفاهيمه، في البعد الأفقي وفي بعد العمق العمودي في نفس الآن، بدلا من حصرها في حدود يزيد ضيقها أو ينقص لنظرية نسقية منحصرة أو لصيغة لفظية ما، كما هو حال كل وجهة نظر عامية.

الباب 32

حدود العقـــل

قبل قليل تكلمنا عن العقلية (أو الذهنية) الضرورية لنيل المعرفة الروحية، وهي مختلفة تماما عن العقلية العامية؛ وما يساهم في تكوينها العناية بالشعائر والأشكال الخارجية الجاري بها العمل في التنظيمات التراثية، بغض النظر عن آثارها الأخرى ذات الطراز الأعمق؛ لكن ينبغي أن يفهم جيدا أن ليس المقصود في هذا سوى مرحلة تمهيدية، لا تتناسب إلا مع تحضير لا يزال نظريا تماما، ولا يتعلق بالتربية الفعلية بتاتا. وبالفعل، يجدر الإلحاح على قصور العقل إزاء كل معرفة من طراز ميتافيزيقي وروحي بحصر المعنى؛ ونحن مجبرون على استعمال كلمة "عقلي" (mental) هذه، مفضلين لها عن غيرها، وهي تكافئ كلمة "ماناس" (manas) السنسكريتية لارتباطها معها في جذرها؛ ونعني بهذا جملة ملكات المعرفة المميزة للفرد الإنساني تخصيصا (وهو المسمى في العديد من اللغات بكلمات لها نفس هذا الجذر)، ومن بينها الملكة الرئيسية التي هي العقل ((أو القوة العاقلة المفكرة)).

ولقد وضحنا في كثير من الأحيان الفارق بين العقل المفكر، كملكة من نمط فردي خالص وبين البصيرة القلبية الخالصة التي هي بالعكس "فوق فردية"، فلا حاجة هنا إذن إلى العودة إلى هذا التمييز. ونذكر فقط بأنّ المعرفة الميتافيزيقية، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، لكونها من طراز كلي، مستحيلة لو لم يكن في الكائن ملكة من نفس الطراز، أي ملكة علوية مفارقة بالنسبة للفرد؛ هذه الملكة هي الحدس أو الاستبصار القلبي بحصر المعنى. وبالفعل، فحيث أنّ ما من معرفة إلا وهي جوهريا تطابق، فمن البديهي أن الفرد، على ما هو عليه، لا يمكنه إدراك معرفة ما هو خارج عن الميدان الفردي، إذ أن ذلك يوقع في التناقض؛ وما كانت هذه المعرفة الميتافيزيقية ممكنة إلا لأنّ الكائن الذي هو فرد إنساني في وضع عارض معين لمجلى الظهور، هو أيضا في نفس الوقت شيء آخر؛ فمن غير المعقول قول أنّ الإنسان لكونه بشرا وبوسائله البشرية يمكن أن يتجاوز نفسه؛ غير أنّ الكائن، الظاهر في هذا العالم كبشر، هو في الحقيقة، شيء آخر تماما من حيث المبدأ الدائم والثابت

الذي يشكل حقيقته في جوهرها العميق[1]. فما من معرفة يمكن أن يقال عنها أنّها روحية حقا إلا وهي ناتجة عن اتصال واع قائم مع المقامات العُليا؛ وإلى هذا الاتصال تعود كلمات مثل كلمة "إلهام" وكلمة "وحي"[2]، إذا فهمناها بمعانيها الحقيقية ومن دون اعتبار للتعسف في استعمالها في اللغة المعتادة لعصرنا في كثير من الأحيان[3].

والمعرفة المباشرة من الطراز العلوي المفارق، هي في ذاتها بطبيعة الحال، مع ما تستلزمه من اليقين المطلق، مما يتعذر تبليغه والتعبير عنه؛ فما من تعبير إلا وهو بالضرورة صياغة تشكيلية بمقتضى التعريف نفسه، وبالتالي فهو مظهر فردي[4] لا يتلاءم مع تلك المعرفة، ولا يمكن أن يعطي عنها، إن صحّ القول، سوى انعكاسا في الميدان الإنساني. وهذا الانعكاس يمكن أن يعين بعض الأشخاص في الإدراك الحقيقي لنفس هذه المعرفة بإيقاظ الملكات العلوية فيهم، لكنه، كما سبق ذكره، لا يمكن بتاتا أن يعطيهم ما لا بد لهم القيام به شخصيا دون أحد سواهم؛ فهو لا يعدو أن يكون "سنداً حاملاً" لمجاهدتهم الباطنية فقط؛ وفي هذا الصدد يوجد فارق كبير ينبغي اعتباره، بين الرموز واللغة المعتادة، كوسائل للتعبير؛ وقد شرحنا سابقا كيف أنّ الرموز بالأخصّ، بمقتضى طابعها التأليفي بالأساس، قابلة لتوظيفها كنقطة استناد للاستبصار القلبي، بينما اللغة التي هي تحليلية بالأساس، ليست بحصر المعنى سوى أداة للفكر الاستدلالي العقلي. وينبغي أيضا إضافة أنّ الرموز، من جانبها "غير البشري" تحمل في ذاتها فعالية يمكن لتأثيرها أن يوقظ مباشرة ملكة الحدس والاستبصار عند المتأملين فيها بالكيفية المطلوبة؛ لكن هذا يعود حصرياً تقريبا لاستعمالها الشعائري كقاعدة استناد للتأمل، لا للشروح اللفظية التي يمكن القيام بها حول دلالتها والتي لا تمثل في جميع

---

(1) المقصود هنا هو التمييز الأساسي بين الـ"هو" و الـ"أنا"، أو بين الهوية الذاتية والفردية، الذي هو متضمن في المبدأ نفسه لنظرية مراتب الوجود المتعددة.

(2) هاتان الكلمتان تدلان في الصميم على نفس الشيء، المنظور من وجهتي نظر مختلفتين قليلا: فما هو "إلهام" بالنسبة للشخص نفسه الذي يتلقاه يصبح "وحياً" بالنسبة لمن يبلغه لهم من الأشخاص الآخرين، بمقدار ما يكون التبليغ ممكنا، بإبرازه خارجيا بواسطة نمط ما من التعبير.

(3) نذكر بأن الشكل، من بين شروط الوجود الظاهر، هو الذي يميز بالتخصيص كل وضع فردي على ما هو عليه.

(4) هذا لا يعني طبعا أنّ الذي يشرح الرموز باستعماله الكلام المعتاد، حتما ليس لديه عنها سوى معرفة خارجية، وإنما المقصود هو أنّ هذه الأخيرة هي كل ما يمكنه تبليغه للآخرين بمثل تلك الشروح.

الحالات سوى دراسة لا تزال خارجية[1]. وحيث أنّ اللغة البشرية، في نفس تشكيلتها، وثيقة الارتباط بنشاط الملكة العقلية ((أي ارتباط النُّطق بالمنطق))، فهذا يستلزم أنّ كل ما يُعبّر عنه أو يترجم عنه بواسطة هذه اللغة، يأخذ شكل "استدلال عقلي"؛ لكن رغم هذا، ينبغي فهم أن ليس بالإمكان إلا وجود تماثل ظاهري تماما وخارجي، أي تماثل في الشكل لا في الصميم، بين الاستدلال المعتاد، المتعلق بشؤون الميدان الفردي التي يمكن بكيفية أخصّ تطبيقه عليها مباشرة، وبين الاستدلال المخصص لإظهار قبس من الحقائق ذات الطراز "فوق الفردي" بأتم قدر ممكن. ولهذا قلنا إنّ التعليم الروحي لا ينبغي أبدا أن يأخذ شكلا "نسقيا" منحصرا في منظومة معينة، وإنّما بالعكس، ينبغي دائما أن يكون منفتحاً على إمكانيات لا متناهية مراعيا للجانب الذي يتعذر الإفصاح عنه، الذي هو في الحقيقة الجوهر كله؛ ومن هنا يكون للغة نفسها، عندما تطبق على حقائق من هذا الطراز، طابعا رمزيا بحصر المعنى[2]. ومهما كان الحال، فإنّ من وصل إلى معرفة نظرية لبعض هذه الحقائق، بدراسة لمقال ديالكتيكي ما، لا يعني بتاتا أنّه أدرك بهذا معرفة مباشرة حقيقية (أو بعبارة أدق معرفة "تحقق ذوقي")؛ فتلك المعرفة الاستدلالية النظرية لا يمكن أن تشكل أكثر من مجرد تحضير للمعرفة الحقيقية.

وهذا التحضير النظري، مهما كانت ضرورته في الواقع، ليس له في حدّ ذاته سوى قيمة وسيلة عارضة غير جوهرية، وما دام صاحبه واقفا معه، لا يمكن الكلام عن تربية روحية فعلية ولو في أبسط درجاتها؛ وإذا لم يحصل أمر آخر أو أزيد من ذلك التحضير النظري، يكون الحاصل في الجملة مماثلا، في مستوى أعلى، لما هو عليه "تنظير فكري" ما متعلق بميدان آخر[3]، لأنّ مثل هذه المعرفة المقتصرة على الجانب النظري، هي معرفة عقلية، بينما المعرفة الفعلية معرفة "روحية نفسية".

---

(1) هذا التوظيف العلوي للكلام هو ممكن، خاصة عندما يكون المقصود لغات مقدسة، إذ هي بالتحديد قابلة لهذا التوظيف لأنها مُشكّلة بكيفية تجعلها حاملة في ذاتها لهذا الطابع الرمزي تخصيصا؛ وهذا التوظيف يمسي أصعب بكثير مع اللغات العادية، لاسيّما إن لم تستعمل عادة إلا للتعبير عن وجهات نظر عامية كما هو حال اللغات الحديثة.

(2) يمكن مقارنة مثل هذا "التنظير" في الميدان الباطني، لا بالفلسفة التي لا ترجع إلا إلى وجهة نظر عامية تماما، وإنما بالأحرى مقارنته بعلم الكلام في اللاهوت في الميدان التراثي الظاهري والدّيني.

(3) ينبغي أن نوضح أن هذا السمو الذي يتمتع به المتحققون بأحوال "الميتسيسيزم" يتعلق حصريا بعالمهم الباطني، إذ يمكن من جانب آخر، كما سبق بيانه، أن يكونوا عاجزين تماما عن التعبير عن ذلك الحال بكيفية مفهومة، بسبب انعدام أي تحضير نظري عندهم؛ وزيادة على هذا، رغم ما قد تحققوا به فعلا، فلا بدّ من اعتبار إمكانية تعرضهم للانخداع والضلال لكونهم لا يستطيعون تجاوز إمكانيات الميدان الفردي.

أي أنها في الجملة تشمل ذات الكائن كلّها. ولهذا، حتى خارج وجهة النظر التربوية، فإنّ المتحققين بأحوال "الميستيسيزم"، من دون أن يتجاوزوا حدود الميدان الفردي، هم رغم ذلك بلا مراء، في إطارهم الذي هو إطار التراث الروحي الظاهري، أعلى درجة ليست من الفلاسفة فحسب، بل حتى من علماء الكلام في اللاهوت، لأنّ أدنى قسط من المعرفة الفعلية أعظم قيمة بلا مضاهاة من جميع البراهين الاستدلالية التي لا تنشأ إلا من العقل[1].

فما دامت المعرفة صادرة من العقل وحده، ما هي سوى مجرد معرفة "بالانعكاس"، مثل الظلال التي يراها سُجناء كهف أفلاطون الرمزي، أي أنها معرفة غير مباشرة وخارجية تماما؛ والمرور من الظل إلى الحقيقية بإدراكها مباشرة على ما هي عليه في ذاتها، هو بحصر المعنى المرور من "الخارج" إلى "الداخل"، وهو أيضا، في وجهة النظر التي نقف عندها هنا بالأخص، مرور من التربية التقديرية إلى التربية الفعلية. وهذا المرور يستلزم التخلي عن عقال الفكر العقلي، أي التحرر من كل ملكة للاستدلال الفكري التي أمست حينئذ عاجزة، إذ لا يمكنها الانعتاق من الحدود المفروضة عليها بحكم نفس طبيعتها[2]؛ والبصيرة القلبية هي وحدها المتحررة من هذه القيود، لأنها لا تنتمي إلى ميدان الملكات الفردية. وباستعمال الرمزية التراثية المعتمدة على التناسب مع الأعضاء الجسمية، يمكن قول أنّ مركز الوعي ينبغي أن يتحول حينئذ من "الدماغ" إلى "القلب"[3]؛ ولتحقيق هذا التحول لا يمكن طبعا أن تبقى أيّ جدوى لأيّ "تنظير فكري" ولا لأي جدل ديالكتيكي؛ وانطلاقا من هنا فقط، يمكن الكلام حقا عن تربية فعلية. فالنقطة التي تبتدأ فيها هذه الأخيرة هي إذن بالتأكيد وراء النقطة التي ينتهي إليها كلّ ما يمكن أن يكون مقبولا نسبيا في أي "تنظير فكري" مهما كان؛ وبين هاتين النقطتين توجد هوة، لا يسمح بتجاوزها إلا التخلي عن الفكر العقلاني كما ذكرناه. ومن يتشبث بالاستدلال العقلي ولا ينعتق منه في الوقت اللازم يمكث سجين الشكل؛ الذي هو الانحصار المحدد للوضع الفردي؛ وبالتالي فلن يتجاوز أبداً هذا الوضع، ولن يذهب أبداً أبعد من "الخارج"، أي أنه

---

(1) هذا التخلي لا يعني بتاتا أنّ المعرفة المقصودة هي حينئذ بأيّ كيفية كانت معاكسة أو معارضة للمعرفة العقلية، من حيث هي مقبولة ومشروعة في ميدانها النسبي، أي في الميدان الفردي؛ ولتجنب كل لبس في هذا الصدد، لا نفتأ نكرر أن ما "فوق العقل" لا يشترك في شيء مع "اللامعقول".

(2) الحاجة غير ملحة للتذكير بأن جميع التراثيات دائما تجعل "القلب"، كرمز يمثل مركز الفردية الإنسانية باعتبار كمالها، في تناسب مع البصيرة الخالصة، وليس لهذا أي علاقة إطلاقا مع "العواطفية" التي تعزوها إليه التصورات العامية عند المحدثين.

(3) ينظر كتابنا "باطنية دانيته"، ص58-61.

سوف يبقى موثقا بالدورة اللامحددة لمجلى الظهور. والمرور من "الخارج" إلى "الداخل" هو أيضا المرور من الكثرة إلى الوحدة، ومن المحيط إلى المركز، حيث النقطة الفريدة التي يمكن للكائن الإنساني أن يسترجع فيها خصائص "الوضع الفطري الأصلي الأول" ليعرج بعدها إلى المقامات العليا[1]، وليتحقق التحقق الكلي بذاته الحقيقية، وأخيراً ليكون فعليا في الآن الحاضر كما هو عليه ضمنيا منذ الأزل. فالذي يعرف نفسه في "حقيقة الذات" الأزلية اللامتناهية[2]، يعرف ويملك جميع الأشياء في ذاته بذاته، لأنه وصل إلى مقام الإطلاق المحيط بكل إمكانية؛ وهذا المقام لا مقارنة بينه وبين كل المقامات الأخرى مهما كان سموها، وما هي في الحقيقة سوى مراحل تمهيدية تدفع السالك نحوه؛ إنه الغاية القصوى لكل تربية روحية، وهو (Suprêmeel'Identit) ما تدل عليه بالتحديد كلمة "التحقق بالوحدة العظمى".

(1) نأخذ هنا كلمة "vérité" بمعنى الكلمة العربية "حقيقة"، ونأخذ كلمة "Essence" بمعنى "الذات". وإلى هذا المعنى يعود في التراث الإسلامي الحديث الشريف: "من عرف نفسه عرف ربه"؛ وتُنال هذه المعرفة بواسطة ما يطلق عليه اسم "عين القلب" التي ليس هي سوى البصيرة القلبية (L'intuition intellectuelle) نفسها، كما تعبّر عنه كلمات الحلاج التالية: "رأيت ربي بعين قلبي: فقلت من أنت قال أنت" ((أي لا قيام للمخلوق في كل آن إلا بقيومية الحق ، إذلا وجود له إلا به، ولا يعني الحلاج مفهوم الحلول أوالاتحاد كما يظنه من لامعرفة لهم بأحوال أهل الله تعالى)).

(2) لا ينبغي أن يقتصر الفهم هنا على المقامات التي لا تتناسب إلا على امتدادات الفردية فقط، وإنما المقصود يشمل أيضا المقامات "فوق الفردية" التي لا تزال مقيّدة.

الباب 33

المعرفة الروحية و"الثقافة" العمومية

لقد وقع منا سابقا التنبيه على وجوب تجنب كل خلط بين معرفة التعاليم التربوية الروحية، ولو في جانبها النظري المقتصر على تحضير المريد لذوق "التحقق"، وبين كل ما هو تعليم خارجي خالص أو علم ظاهري عمومي، وهو الذي في الحقيقة لا نسبة بينه وبين تلك المعرفة. ومع هذا، ينبغي علينا مرة أخرى الإلحاح بكيفية أخصّ على هذه النقطة، لأننا كثيرا ما شاهدنا ضرورة ذلك؛ ولا بدّ من وضع حدّ للرأي المسبق المتفشي بإفراط، الذي يريد أن يعطي لما اصطلح على تسميته بـ "الثقافة"، بالمعنى العمومي و"المدني"، قيمةً ما، ولو قيمة تمهيد، إزاء المعرفة الروحية الباطنية، بينما لا يوجد حقا أيّ نقطة اتّصال بينهما.

ومبدئيا، الواقع هنا، هو بكل بساطة، غياب وجود نسبة بين الاثنين: فالتعليم العمومي، في أيّ درجة من درجاته، لا يمكن أن يوظّف أصلا في المعرفة الروحية، وهو أيضا لا يتناقض معها (مع كافة التحفظات التي يستدعيها الانحطاط الفكري المنجرّ عن تبني وجهة النظر العامية نفسها)[1]؛ فهو يبدو، في هذا الصّدد، كأمر محايد فقط، مثله مثل المهارة اليدوية المكتسبة بممارسة مهنة ميكانيكية، أو أيضا مثل "التربية البدنية" التي انتشر الإقبال عليها كموضة في أيامنا هذه. فهذا كله، في الصميم، هو بالضّبط من نفس النمط بالنسبة لمن يقف عند وجهة النظر التي تهمنا؛ لكن الخطر هو الانخداع بالظاهر البراق لما يُزعم أنه "استبصار" (Intellectualité) ولا علاقة له إطلاقا بالبصيرة الخالصة الحقيقية؛ والتعسف المستمر في استعمال كلمة "استبصاري" (intellectuel) كنعت من طرف المعاصرين لنا كاف لبيان أنّ تفشي هذا الخطر حاصل في الواقع. ومن بين المساوئ الناجمة عنه التوجه نحو إرادة توحيد، أو بالأحرى التخليط، بين أمور تنتمي إلى ميادين متباينة تماما؛ ومن دون أن نتكلم مرة أخرى في هذا السياق عن تسرب نوع من "التنظير" العامي تماما في بعض التنظيمات التربوية الغربية، نذكّر فقط بما نبّهنا عليه في الكثير من المناسبات، وهو بطلان كلّ المحاولات التي

[1] من البديهي أنّ من يتلقى منذ صغره بالخصوص تعليما عموميا و"إجباريا" في المدارس، لا يمكن اعتباره مسؤولا عن وضعه الذهني، ولا أن يُعتبر بسبب هذا "غير مؤهل" للتربية الروحية؛ والمسألة كلها هي معرفة ما هو "الأثر" الذي سيحتفظ به من ذلك التعليم بعد ذلك، لأنه هو المتعلق حقا بقدراته الذاتية الخاصة.

تسعى لإقامة علاقة أو مقارنة ما، بين العلم الحديث والمعرفة التراثية[(1)]؛ وفي هذا المنحى، يذهب البعض حتى إلى زعم العثور على "ما يؤكد صحّة المعرفة التراثية في العلم الحديث، كأنّ لهذه المعرفة المعتمدة على مبادئ ثابتة، أدنى فائدة تجنيها من التوافق العرضي والسطحي تماما مع بعض النتائج الافتراضية المتغيرة على الدوام لذلك البحث المتردد المفتقر إلى اليقين الذي يحلو للمحدثين تزيينه بكلمة "علم".

لكن لن نُلح الآن على هذا الجانب من المسألة بالخصوص، ولا على الخطر الذي يمكن أن ينجرّ عن إضفاء أهمية مبالغ فيها لهذا العلم الدّوني (بل هو في كثير من الأحيان علم وهمي تماما)، وتكريس كل نشاط في سبيله، على حساب معرفة عُليا، أمست إمكانية نيلها مهملة بل مجهولة تماما. ومن المعلوم قطعا أنّ هذه هي بالفعل حالة الغالبية العظمى للمعاصرين لنا؛ ومسألة العلاقة بين العلم الحديث والمعرفة الروحية، بل حتى التراثية عموما، بالنسبة إليهم، غير مطروحة بالطبع، إذ لا يخطر ببالهم حتى وجود مثل هذه المعرفة. لكن، حتّى من دون الوصول إلى هذا الحد الأقصى، فإنّ التعليم العمومي، في الواقع إن لم يكن مبدئيا، يمكن أن يشكل في كثير من الأحيان عائقا في سبيل نيل المعرفة الحقيقية، أي أنه يعاكس تماما أي تحضير فعّال لها، وذلك لأسباب شتى علينا الآن أن نشرحها بمزيد من التفصيل.

ففي البداية، التعليم العمومي يفرض بعض العادات الذهنية، التي يصعب التخلص منها بعد ذلك بمقدار يزيد أو ينقص؛ ومن السهل جدا مشاهدة كون الانحصارات بل حتى التشويهات التي يستلزمها عادة التعليم الجامعي لا علاج لها في أكثر الأحيان؛ وللانفلات التام من هذا التأثير السيء لا بد من مؤهلات خاصة لا يمكن أن تكون إلا استثنائية. ونحن نتكلم هنا بصفة عامة تماما، ولا نركز على عوائق معينة بصفة أخصّ، مثل ضيق النظر الناجم حتما عن "التخصص"، أو "قصور الرؤية المعرفية" المصاحب عادة للـ "بحث" المعتبر كغاية في حدّ ذاته؛ والذي ينبغي ملاحظته بالأساس، هو أنه إذا كانت المعرفة العمومية في ذاتها محايدة فقط، فإنّ المناهج التي تُرسخها في الذهن هي في الحقيقة الإنكار نفسه للطرائق التي تُفضي إلى المعرفة الروحية.

(1) ينظر بالخصوص "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، البابان 18 و 32.

وبعد هذا، لا بدّ من اعتبار عائق آخر بعيد عن أن يكون تافها، وهو ذلك النوع من الزّهو والتبجّح إعجابا بالنفس الناجم غالبا عن ذلك العلم المزعوم، بل قد تزداد حدّة هذا التبجح عند كثير من الناس بمقدار ما يكون عليه علمهم هذا بسيطا ودونيا وناقصا؛ وحتى من دون الخروج من عوارض "الحياة المعتادة"، فإنّ مساوئ التعليم الابتدائي في هذا الصدد يعترف بها بلا إشكال كل الذين لم تفقد أبصارهم بعض الآراء المسبقة.

ومن البديهي، أنّ من يعلم أنه لا يعرف شيئا، هو في وضع أحسن ملاءمة بكثير لنيل المعرفة من الآخر الذي يعتقد أنّه على علم عنده؛ فالقدرات الفطرية عند الأول لا تزال بكرا إن أمكن القول، بينما قدرات الثاني قد أمست "مكبوتة" ولم يعد بالإمكان تطويرها بحرّية؛ وحتى بافتراض وجود تساو في صدق التوجه عند الاثنين؛ فالحاصل على أيّ حال، في جميع الحالات، أنّ الثاني منهما لا بدّ له أنْ يتخلّص في البداية من الأفكار الخاطئة المحشوة في ذهنه، بينما الأول معفى من هذا الجهد التمهيدي السالب، الذي يمثل إحدى دلالات ما تطلق عليه رمزيا التربية الماسونية اسم "التجرد (أو الانسلاخ) من المعادن".

ومن هنا يمكن بسهولة تفسير ظاهرة، كثيرا ما كانت لنا فرصة مشاهدتها، وتتعلق بالذين يُقال عنهم أنهم "مُثقفون"؛ ودلالة هذه الكلمة معروفة عموما، فالمقصود منها لا يعني حتى تعليما ولو ضعفت متانته، وانحصرت وتدنت غايته، وإنّما يعني "طلاء" سطحيا من أمور شتى، وتكوينا "أدبيا" بالخصوص، مأخوذا برمته على أي حال من الكتب، صناعته الكلام، ويُتيح التحدث بطمأنينة عن كل شيء، بما فيه ما هو مجهول أتمّ الجهل، وقد ينخدع به من ينبهرون بهذه الظواهر البرّاقة، فلا يرون أن ليس وراءها إلا العدم. وفي مستوى آخر، هذه "الثقافة" تُنتج عموما آثارا مماثلة لآثار التعليم الابتدائي التي ذكرناها قبل قليل. ولا شك في وجود حالات استثنائية، فقد يكون الآخذ لمثل هذه الثقافة موهوبا بمؤهلات فطرية طيبة، فلا يقدّرها إلا بقيمتها الحقيقية ولا ينخدع بها بتاتا؛ لكننا لا نبالغ أصلا إذا قلنا أنّ ما عدا هذه الحالات الاستثنائية، ينبغي عدّ الغالبية العظمى لمن يُسمون بـ "المثقفين"، من بين الذين وضعهم العقلي لا يتلاءم مع تقبّل المعرفة الحقيقية؛ ويوجد عندهم، إزاء هذه المعرفة، نوع من النفور أو المقاومة غير الواعية في كثير من الأحيان، ومقصودة أحيانا أخرى؛ وحتى الذين لا ينكرون صراحة، في موقف مسبق وتحيّز واضح، كل ما ينتمي إلى الميدان الباطني أو التربوي الروحي، يبدو منهم إهمال تام لشأنه، بل يصل بهم الحال إلى التبجح بجهلهم لهذه الأمور، كأنه في أعينهم من علامات السمو التي يفترض أنّ "ثقافتهم" أتاحته لهم! ولا يذهب الظن أنّه يوجد

هنا من طرفنا أيّ قصد للتصوير الكاريكاتوري؛ فإننا لم نفعل سوى أن قلنا بالضبط ما شاهدناه في الكثير من المناسبات، ليس في الغرب فحسب، بل حتى في الشرق، حيث من حسن الحظّ لا يوجد كبير اهتمام بهذا الصنف من الشخص "المثقف"، ولم يظهر إلا حديثا جدا كنتيجة لنوع من التكوين "المستغرب"، وبالتالي، كما نلاحظه عرضا، فإنّ هذا الشخص "المثقف" هو بالضرورة في نفس الوقت شخص "عصراني" ((أي متهافت والع بحداثة العصر في تعصّب أعمى)) [1]. والنتيجة المستخلصة ببساطة من هذا، هو أنّ الأشخاص من هذا النوع هم من بين العوام الأضعف أهلية للتربية الروحية، ومن اللامعقول أخذ رأيهم بأدنى اعتبار، ولو بقصد محاولة تكييف بعض المفاهيم؛ ومع هذا، تجدر إضافة أنّ الاهتمام بـ"الرأي العام" هو عموما موقف مضادّ بأقصى ما يمكن لصميم التربية الروحية.

وبهذه المناسبة، يلزمنا أيضا توضيح نقطة أخرى وثيقة الارتباط بهذه الاعتبارات؛ وهي أنّ كلّ معرفة "مكتسبة من الكتب" لا تشترك في شيء مع المعرفة الروحية الأصلية، حتى في مرحلتها النظرية فقط. ويبدو هذا بديهيا بعد الكلام الذي كنا بصدده، لأنّ كل ما هو منحصر في دراسة الكتب يندرج بلا مراء في التكوين الأكثر سطحية وقربا من الخارج؛ وإنّما نلحّ على هذا، لأنّ من المحتمل الوقوع في الخطأ إذا تعلق الشأن بدراسة كتب يرجع محتواها إلى الميدان التربوي الروحي العرفاني. فالقارئ لهذه الكتب على طريقة "المثقفين"، بل حتى الدّارس لها على نهج "الباحثين" وتبعاً للمناهج العامّية، لا يزداد بذلك قربا من المعرفة الحقيقية، لأنّه يطلبها في أوضاع لا تسمح له بالنفوذ لدلالتها الحقيقية ولا باستيعابها بأيّ درجة كانت؛ وأبرز مثال في غاية الوضوح لهذه الحالة، المستشرقون كما يشهد عليه انعدام الفهم عندهم انعداما كليا. والحالة مختلفة تماما عند من يأخذ نفس هذه الكتب كـ"قواعد استناد" للمجاهدة الباطنية، وهو الدّور المنوط بها أساسيا، فيعرف كيف يبصر ما وراء الكلمات، ويجد فيها فرصة ونقطة استناد لترقي قدراته الذاتية؛ وهنا نعود في الجملة إلى التوظيف الرمزي الذي تحتمله اللغة بحصر المعنى، وقد سبق الكلام حوله. وبلا عناء، يُفهم أن لا علاقة بين هذا الوضع رغم انطلاقه من المطالعة، ومجرّد دراسة للكتب؛ فتكديس مفاهيم لفظية في الذاكرة لا يأتي ولو بخيال للمعرفة الحقيقية؛ ولا اعتبار إلا للنفوذ والتغلغل في "الرّوح" المزمل تحت الأشكال الخارجية، وهو تغلغل يفترض أنّ الكائن يحمل في ذاته قدرات مناسبة لتلك "الروح"، إذ أنّ

---

(1) حول علاقات هذه "العصرنة" مع ضدّية كل معرفة باطنية، ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب 11.

ما من معرفة إلا وهي جوهريا تطابق؛ وبدون هذه الكفاءة الملازمة لفطرة هـذا الكـائن نفـسه، فـإنّ أسمى التعابير عن المعرفة الروحية، بمقدار ما يمكن الإفصاح عنها، والكتب المقدسة لجميع التراثيات نفسها، تبقى على الدوام "حرفا ميتاً" و"flatus vocis" ((هذه عبارة لاتينية تعني: كلام بلا معنى أو تعبير بلا روح)).

الباب 34

الذهنية المدرسية والتربية الزائفة

إحدى العلامات المميزة لغالبية تنظيمات التربية الزائفة الحديثة هي كيفية استعمالها لبعض المقارنات المستعارة من "الحياة المعتادة"، أي في الجملة من النشاط العامي الغافل، في هذا الشكل أو ذاك من بين الأشكال التي يكتسيها في أكثر الحالات في العالم المعاصر. وليس المقصود هنا حتى التماثل فحسب، وهو الذي يزال بالإمكان اعتباره مقبولا بمقدار يزيد أو ينقص في حدود معينة، وهذا رغم التفاهة المبتذلة للصور المستعملة في هذا الصدد، وكونها أبعد ما يمكن عن كل رمزية تراثية؛ وقلنا: يزيد أو ينقص، لأنّه لا ينبغي نسيان أن وجهة النظر العامية كما هي عليه، تتضمن دائما في صميم ذاتها أمرا غير مشروع، لكونها نفي حقيقي لوجهة النظر التراثية؛ لكن الأخطر أيضا، هو أن هذه الأمور تؤخذ بالكيفية الأكثر حرفية، إلى حدّ إقامة نوع من تشبيه ما يُزعم أنه حقائق روحية بأشكال من النشاط هي بحصر المعنى، في الأوضاع الراهنة على أيّ حال، معاكسة لكل روحانية. وعلى هذا المنوال، لم يكن مدار الكلام باستمرار، في بعض المدارس الإخفائية التي عرفناها قديما، إلا على "ديون للتسديد"، وهيمنة هذه الفكرة بلغت إلى حدّ الهوس؛ وأمّا في نحلة "التيوصوفيزم" بمختلف فروعها القريبة أو البعيدة، فالتعليمة السائدة بالخصوص هي كلمة "الدّروس التي ينبغي تعلمها"؛ وكل ما في هذه الدروس موصوف بألفاظ "مدرسية"؛ وهذا يعود بنا مرة أخرى إلى الخلط بين المعرفة الروحية والتعليم العمومي؛ فالكون كله متصور كمدرسة كبرى تنتقل فيها الكائنات من قسم إلى آخر حسب "حفظها للدروس"؛ ولتمثيل هذه الأقسام المتتابعة ارتباط وثيق بمفهوم "عقيدة التناسخ"؛ لكن ليس هذه هي النقطة التي تهمنا الآن، والذي نقصد التنبيه عليه إنّما هو الخطأ الملازم لهذه الصور "المدرسية" والعقلية العامية بالأساس الناجمة عن هذا الخطأ، بغضّ النظر عن العلاقة التي يمكن أن تكون لهما فعلا مع هذه النظرية الخاصة أو تلك.

والتعلم العمومي، كما هو مشكل في العالم الحديث، والذي على منهاجه تتشكل كل التصورات المذكورة، هو بطبيعة الحال أحد الأمور التي تتميز بطابع مضاد للتراث الروحي في أعلى ذرى الضدية؛ بل يمكن حتى القول أنه لم يُهيأ إن صح القول إلا لهذا الهدف، أو أن في طابعه المضاد للتراث يكمن على أيّ حال السبب الأول والرئيسي لوجوده، فمن البديهي أنّه إحدى أعلى

الوسائل التي يمكن تسخيرها للوصول إلى تدمير الروح التراثي. ولا جدوى من الإلحاح هنا مرة أخرى على هذه الاعتبارات؛ لكن ثمة نقطة أخرى يمكن أن تبدو أقل بداهة لأول وهلة، وهي التالية: حتى لو لم يحدث مثل ذلك الانحراف، فالخطأ واقع بمجرد ادعاء تطبيق مثل تلك التصورات المدرسية على ميدان التربية الروحية، إذ أنّ التعليم الخارجي، رغم أنه لم يكن في السابق تعليما عاميا كما هو عليه في العصر الراهن، وكان بالعكس تعليما مشروعا بل تراثيا في ميدانه الخاص، فإنه على أيّ حال، بحكم طبيعته وحتى بمقتضى غايته، يختلف تماما عن الأمور المنتمية إلى الميدان التربوي الروحي العرفاني. إذنْ، ففي جميع الحالات، يوجد هنا خلط بين علم الظاهر وعلم الباطن، وهو خلط لا يشهد على وجود جهل بالطبيعة الحقيقية لعلم الباطن فحسب، وإنما يدل على فقدان للمعنى التراثي عموما، وبالتالي فهو في ذاته مظهر للعقلية العامية. لكن لكي يكون الفهم أحسن، يجدر مزيد من التوضيح لبعض الفوارق العميقة الموجودة بين التعليم الخارجي والتربية الروحية، وستبرز منه بكيفية أدق نقطة ضعف تصادف في بعض التنظيمات التربوية الأصيلة، لكنها في حالة انحطاط، والدّواعي أكثر لوجودها بالطبع بكيفية بارزة إلى حدّ الصورة الكاريكاتورية في تنظيمات التربية الزائفة التي أشرنا إليها.

وفي هذا الصدد، ينبغي في البداية أن نقول بأنّ في التعليم الجامعي نفسه، أو بالأحرى في أصله، أمرأقل بساطة بكثير بل حتى أكثر إلغازا مما يُعتقد عادة، وهذا بسبب عدم طرح سؤال كان من المفروض أن يخطر مباشرة ببال أي شخص يستطيع القيام بأدنى تأمل: وبالفعل، إذا كان لحقيقة بديهية وجود فهي أنّه ليس بإمكان شخص أن يعطي أو يبلغ ما لا يملكه هو نفسه ((أي أنّ فاقد الشيء لا يعطيه))[1]؛ فكيف تم تأسيس الدرجات الجامعية، لو لم تتدخل بشكل أو بآخر سلطة من طراز عالي؛ إذن قد حصل هنا "إبراز خارجي" حقيقي[2]، يمكن أيضا في نفس الوقت اعتباره كـ"نزول" في هذا الميدان الدّوني الذي ينتمي إليه بالضرورة كل تعليم "جماهيري" حتى لو كان مؤسسا على

(1) لقد رأينا كاتبا ماسونيا يعلن أن "لا بدّ أن يكون أول سالك لطريق التربية قد ربي نفسه بنفسه"، وقصده من هذا طبعا هو إنكار الأصل "غيرالبشري" للتربية الروحية؛ ومن الصعب الغلو في التناقض إلى أبعد من هذا، كما بيناه في شرح الطبيعة الحقيقية للتربية؛ لكن في أي ميدان مهما كان، لا يقل تناقضا مع المنطق افتراض أنّ أحدا يمكن أن يعطي لنفسه ما هو فاقد له، فضلا عن تبليغه لغيره. وقد نبّهنا في موضع آخر على مسألة من هذا النوع تتعلق بموضوع الطابع المريب جدا للتبليغ العملي لممارسة التحليل النفساني (ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 34).

(2) لقد تكلمنا عن مثل هذا "الإبراز الخارجي" في ميدان آخر، بصدد العلاقة القائمة بين بعض الشعائر الظاهرية والشعائر التربوية.

القواعد التراثية الأكثر انضباطا (وبطيبة خاطر نسميه حينئذ تعليما "سكولاستيكيا" "Scolastique"، تبعاً لاصطلاح العصر الوسيط، لكي تبقى كلمة "مدرسي" "Scolaire" محتفظة بالمعنى العامي المعتاد؛ وبمقتضى هذا "النزول" استطاع ذلك التعليم أن يساهم فعليا، في حدود ميدانه الخاص، في روح التراث؛ وهذا يتفق جيدا مع ما هو معروف حول السمات العامة للعهد الذي يعود إليه أصل الجامعات، أي العصر الوسيط؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر، يتفق ذلك "النزول" أيضا بالأخص مع التمييز الذي قل ما لوحظ، وهو التمييز بين الدرجات الجامعية الثلاثة المستنسخة بجلاء من تشكيل التدرج في تنظيم تربوي روحي[1]. وفي هذا الصدد نذكر كذلك، بما نبّهنا عليه في موقع آخر[2]، وهو أنّ علوم الدراسات التي كانت تسّمى بالثلاثية وبالرباعية ((وهي تتعلق بالحساب والهندسة والفلك والموسيقى وذلك خلال العصر الوسيط)) كانت، في جانبها الظاهري تمثل أقسام برنامج من التعليم الجامعي، وفي نفس الوقت، بنقلة ملائمة، كانت توضع في تناسب مع درجات التربية الروحية[3]؛ لكن مثل هذا التناسب، باحترامه الدقيق للعلاقات السوية بين مختلف الميادين، لم ينجم عنه بأيّ كيفية نقل أمور من ذلك التعليم إلى الميدان التربوي الروحي الباطني، كمنظومة لأقسام ولاختبارات يشتمل عليها حتما التعليم الخارجي. والحاجة غير ملحّة كثيرا لإضافة أنّ الجامعات الغربية في العصور الحديثة، قد انحرفت تماما عن روحها الأصلي، فلم يبق لها حينئذ أدنى صلة مع مبدأ علوي تستمدّ منه شرعيتها؛ والرتب التي احتفظت بها، بدلاً من أن تكون كالصورة الخارجية للمراتب الروحية الباطنية، لم تُمس سوى مجرد محاكاة فارغة، كمحاكاة طقس عامي لشعيرة، أو كتمثيل زائف لها، وأيضا كمحاكاة العلوم العامية نفسها، في أكثر من وجه، العلوم التراثية؛ وهذه الحالة الأخيرة مماثلة بالضبط لحالة الرتب الجامعية، فهي حتى وإن حصل استمرار الاحتفاظ بها، لا تمثل في الوضع الراهن سوى "حثالة" حقيقية لما كانت عليه في الأصل، مثلها مثل العلوم العامية، التي ما هي إلا "حثالة" العلوم التراثية العتيقة، كما شرحناه في أكثر من مناسبة.

---

(1) الرتب الثلاثة للحائز على الباكالوريا، والليسانس والدكتوراه، تماثل التقسيم الثلاثي الذي كثيراً ما تتبناه التنظيمات التربوية، ونجده بالخصوص في الماسونية في الرتب الثلاثة، أي رتب المساعد، والرفيق والمعلم.

(2) ينظر "باطنية دانيته"، ص10-15.

(3) يصبح التقسيم حينئذ مختلفا، فبدلا من الثلاثي، يصبح سباعيا، وهو الذي كان مستعملاً بالخصوص في تنظيم "أوفياء الحب"، خلال العصر الوسيط، وكذلك خلال العصر القديم في "الأسرار المثراوية"؛ وفي هاتين الحالتين على السواء، كانت مدارج أو "رتب" للسلوك على تناسب مع السماوات السبعة.

وقد أشرنا قبل قليل إلى الاختبارات، وهي التي نريد الآن الإلحاح عليها ولو قليلا؛ فهي، كما يمكن مشاهدتها من خلال تطبيقها الدائم في الحضارات الأكثر اختلافا، لها مكانتها المناسبة، ولوجودها في التعليم الخارجي دوافع، حتى التراثي منه، حيث بمقتضى التعريف نفسه إن صحّ القول، لا يوجد أيّ معيار من نمط آخر؛ لكن بالعكس عندما يكون المقصود ميدانا باطنيا خالصا مثل ميدان التربية الروحية، فتلك الاختبارات تفقد كل جدوى وكل فعالية، ولا يمكن في الحالة العادية السوية أن تلعب أكثر من دور رمزي حصريا، تقريبا مثل السر المتعلق ببعض الأشكال الشعائرية بصفته رمزا للسر الباطني الحقيقي؛ فلا فائدة تُرجى منها أصلا في تنظيم تربوي، ما لم يزل حقا كما ينبغي أن يكون عليه.

لكن، في الواقع، لا بدّ من اعتبار بعض حالات الانحطاط، عندما لا يبقى أحد قادرا على تطبيق المعايير الحقيقية (لاسيما بسبب الفقدان التام للعلوم التراثية التي يمكن لها وحدها توفير هذه المعايير، كما ذكرناه بصدد المؤهلات التربوية) فيعوض ذلك بمقدار ما أمكن، بوضع اختبارات تتيح الانتقال من درجة إلى أخرى، وهي تشبه بقدر يزيد أو ينقص الاختبارات الجامعية، وهي مثلها، لا تتعلق في الجملة إلا بأمور حصل "تعلّمها"، كما أنه عند فقدان سلطة باطنية فعلية، تعوّض بوضع أشكال إدارية مماثلة لما عليه الحكومات الظاهرية. وهذان الأمران، هما في الصميم أثران لنفس العلة، وتربط بينهما علاقة وثيقة، ويُلاحظ وجودهما دائما تقريبا متزامنين في نفس التنظيمات؛ ويوجدان أيضا متلازمين، ليس في الواقع فحسب، وإنما أيضا كتصورات خيالية في تنظيمات التربية الزائفة؛ وعلى هذا المنوال، حال أتباع نحلة "التيوصوفيزم" الذين يستعملون عادة صورا "مدرسية"، ومن جانب آخر يتصورون ما يسمونه بـ "حكومة العالم الخفية" كأنها مقسمة على "مديريات" مختلفة، صلاحياتها مستلهمة بجلاء من صلاحيات وزارات وإدارات العالم الخارجي العامي. وهذه الملاحظة الأخيرة تقودنا فوق ذلك إلى التعرف على المنبع الرئيسي للأخطاء من هذا النوع؛ وهو أنّ المخترعين للتنظيمات التربوية الزائفة؛ لا يعرفون حتى في الخارج، أيّ تنظيم تربوي روحي أصيل غير التي وصلت إلى ذلك الوضع من الانحطاط (وهذا أمر طبيعي جدا، إذ هي وحدها التي لا تزال باقية إلى يومنا هذا في العالم الغربي)، وبالتالي ليس بإمكانهم أن يفعلوا أحسن من محاكاتها؛ وحتما لا يستطيعون سوى محاكاة مظهرها الأكثر سطحية، الذي هو أيضا الأكثر تأثرا بالانحطاط المذكور الذي تؤكده بوضوح أمور كالتي كنا بصدد النظر إليها. ولم يكتفوا بإقحام هذه المحاكاة في تشكيل تنظيماتهم الخاصة بهم، فأسقطوها خياليا إن صحّ القول على "عالم آخر"، أي على تصورهم للعالم

الروحاني أو على ما يتوهمونه أنه كذلك. والنتيجة هي أن التنظيمات التربوية الروحية، ما دامت سليمة من أيّ انحراف، تتشكل على صورة العالم الروحاني الحقيقي، بينما شكله الكاريكاتوري يوجد بالعكس في هيئة التنظيمات التربوية الزائفة، التي هي بنفسها، بإراداتها تقليد بعض التنظيمات التربوية الأصيلة لتأخذ منها مظاهرها، لم تكتسب في الحقيقة سوى الجوانب المشوهة المقتبسة من عالم العوام الخارجي.

وسواء تعلق الأمر بتنظيمات تربوية انحطاطها يزيد أو ينقص، أو تنظيمات تربوية زائفة، فإننا نرى أن الحاصل بإقحام أشكال عامية فيها، هو بالضبط على عكس "النزول" الذي ارتأيناه، خلال الكلام عن أصل المؤسسات الجامعية، والذي بواسطته، في عهد من الحضارة التراثية، تشكل الميدان الظاهري بكيفية ما وفق هيئة الميدان الباطني، كتشكل الدوني على هيئة العلوي؛ لكن الفارق الكبير بين الحالتين، هو أنّ حضور تلك الأشكال الطفيلية في حالة التربويات التي أمست ضعيفة أو حتى المنحرفة إلى حدّ معين، لا يمنع من وجود تبليغ فعالية روحية لا يزال مستمرا رغم كل شيء، بينما في حالة التربية الزائفة، لا يوجد وراء تلك الأشكال إلا الفراغ التام. والأمر الذي لا يخطر ببال رواد التربية الزائفة، هو أنهم بنقلهم لأفكارهم "المدرسية" وغيرها من الأمور المنتمية إلى نفس النمط، إلى تصورهم للنظام الكوني الكلي، لم يفعلوا بكل بساطة سوى وضع طابع ذهنيتهم العامية على تصورهم هذا؛ والباعث لأشد الأسف، هو أن الذين تُعرض عليهم هذه التصورات الوهمية لا يستطيعون كشف ذلك الطابع؛ ولو أمكنهم التعرف على كل ما يدل عليه، لأخذوا حذرهم ضد مثل تلك المساعي بل لأعرضوا عنها إلى الأبد.

الباب 35

التربية الروحية و"الاستسلام الانفعالي"

ذكرنا سباقا أنّ كل ما يتعلق بالمعرفة الروحية الباطنية لا يمكن بتاتا أن يكون موضوع مناقشات وجدل؛ والجدل، إن أمكن القول، هو أحد الممارسات العامية المثلى؛ وقد زعم البعض أنّ هذا يستلزم وجوب تلقي التعليم التربوي تلقي "تسليم منفعل"، حتى أنهم أرادوا أن يجعلوا منه حجة موجهة ضد التربية الروحية نفسها؛ ومرة أخرى يوجد هنا لبس تتأكد بالخصوص إزالته. فالتعليم التربوي المفيد حقا، يتطلب طبعا هيئة ذهنية "متفتحة مستعدة للتلقي"، إلا أنّ هذه الكلمة الأخيرة ليست بتاتا مرادفة للـ "استسلام المطواع المنفعل"؛ بل إنّ هذا التعليم بالعكس يفرض على من يتلقاه جهدا مستمرا لاستيعابه، وهو يمثل أساسيا نشاطا فعالا من أعلى الدرجات التي يمكن تصوّرها. والوصم الصحيح بالتأثرية المنفعلة يتوجه بالأحرى، في الواقع، على التعليم العمومي، إذ لا هدف له سوى توفير معطيات ينبغي أن "تُحفظ" أكثر من أن تُفهم على حقيقتها، فما على التلميذ إلا مجرد تسجيلها أو تخزينها في ذاكرته، من دون أيّ استيعاب حقيقي لها؛ والطابع الخارجي تماما لهذا التعليم ولنتائجه، يجعل الجهد الشخصي والباطني مختزلاً طبعاً في أدنى مقدار، إن لم يكن معدوماً تماماً.

وفي صميم ذلك اللبس المذكور، يوجد أيضا ما هو أخطر بكثير؛ وبالفعل، لقد لاحظنا في كثير من الأحيان، عند الذين يدّعون وضع أنفسهم أعداء للعلم الباطني، توجّها مسيئا نحو خلطه مع تزييفاته، وبالتالي، توجيه نفس التهجمات ضد الأمور الأكثر اختلافا، بل حتى الأشد تعارضا في الحقيقة. ومرة أخرى، يوجد هنا طبعا مثال لعدم الفهم وللجهل الحديث؛ فالجهل بكل ما يتعلق بالميدان الباطني والتربوي الروحي أمسى في عصرنا تاما وعاما، بحيث لم يعد أيّ شيء مدهشا في هذا الصّدد؛ وربما يكون في هذا عذر، في كثير من الحالات، لمن يتصرّفون على ذلك المنوال؛ لكن قد يحصل أحيانا الميل إلى التساؤل عن ما إذا كان هذا حقا تفسيرا كافيا لمن أراد النفوذ إلى صميم الأمور. وفي البداية، من البديهي أنّ ذلك الجهل وعدم الفهم أنفسهما يندرجان ضمن مخطط لتدمير كل مفهوم تراثي، وهو المخطط الذي يستمر تحقيقه طيلة كل الحقبة المعاصرة، وبالتالي فلا يمكن إلا أن يكونا إلا مقصودين ومثبتين باستمرار من طرف الفعاليات المخرّبة القائمة بهذا التدمير. لكن، بالإضافة إلى هذا الاعتبار الذي هو من نوع عام تماما، يبدو أيضاً، في الذي أشرنا إليه، وجود أمر

يستجيب لخُطة أكثر دقة وأوضح تحديدا. وبالفعل، عندما نرى خلطا متعمدا للتربية الروحية الأصيلة مع التربية الزائفة وحتى مع ضدّية التربية، وهذا بكيفية بلغت من التعقيد حدّا بحيث لا يستطيع أحد فكّها، فمن الصعب حقا، على كل من يتأمل قليلا، أن لا يتساءل عن من هو المستفيد من هذه التلبيسات وما فائدة هذا الخلط. ولا نقصد هنا طبعا طرح سؤال عن حسن النية أو سوئها، فليس له سوى أهمية ثانوية جدا، إذ أن ضرر الأفكار الخاطئة المنتشرة على هذا المنوال لا يزيدها الجواب تفاقما ولا ينقصها؛ ومن المحتمل جدا أن التعصب للموقف المسبق نفسه المشهود عند البعض، ناجم فقط عن خضوعهم اللاواعي لنوع من الإيحاء. والذي ينبغي استخلاصه، هو أنّ أعداء التراث التربوي الروحي لا يخدعون إلا أناسا من الذين يجتذبونهم إلى التنظيمات التي "يشرفون" عليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وأنّ الذين يعتقدون أنهم يحاربون هذه الأخيرة هم أنفسهم أحيانا في الواقع، وبكيفية أخرى، أدوات مفيدة أيضا لأولئك المشرفين لبلوغ غاياتهم. ولضدّية التربية فائدة مزدوجة، عندما تعزو التربية الحقيقية إلى تنظيمات زائفة ومضادّة، وذلك عندما لا تستطيع الإخفاء التام لطرائقها ولأهدافها، وفي نفس الوقت تدفع الخطر الذي يتهدّدها هي نفسها بتضليل العقول التي يمكن أن تكون في الطريق الكاشف لبعض خباياها.

ولقد قمنا بهذه الملاحظات مرّات عديدة[1]، لاسيّما أيضا بصدد كتاب نشره قبل سنوات في إنجلترا، عضو قديم في بعض التنظيمات ذات طابع مريب بالأساس، ونعني بها تنظيمات تربوية زائفة، هي من بين التي تظهر فيها بوضوح علامة الخضوع لتأثير ضدّية التربية؛ ورغم مغادرته لها وانقلابه صراحة ضدّها، بقي ممسوسا بفعل التعليم الذي تلقاه فيها، ويظهر هذا بالخصوص في تصوّره للتربية الروحية. وهذا التصور، الذي تهيمن عليه بالتحديد فكرة "الاستسلام والمطاوعة المنفعلة" هي من الغرابة بحيث يجدر الانتباه لها بكيفية أخص؛ فهي فكرة موجهة لما يراد له أن يكون تاريخا للتنظيمات التربوية، أو لما يظن أنها كذلك، منذ العصر القديم إلى أيامنا هذه، وهو تاريخ خيالي بامتياز، يختلط فيه كل شيء بالكيفية التي ذكرناها قبل قليل، وتعتمد على استشهادات ملفقة أغلبها مستعار من "مصادر" مريبة جداً؛ لكننا لا نقصد هنا القيام بتقرير حول الكتاب المذكور، فاهتمامنا هنا لا يتعلق به، ولا بما هو ببساطة موافق لبعض الأطروحات "المُتفق عليها"، والتي يتكرر وجودها باستمرار في جميع التآليف من هذا النمط.ونُفضل الاقتصار على بيان الأخطاء المندرجة في

---

[1] في بعض الحملات المضادة للماسونية، توجد في هذا الصدد "خبايا" في غاية الغرابة.

الفكرة الموجهة نفسها، إذ هذا هو الأكثر "إفادة"؛ وهذه الأخطاء ناجمة بوضوح عن ارتباطات المؤلف السابقة، بحيث لم يفعل في الجملة سوى المساهمة في نشر وإثبات رؤى الذين يعتقد أنه أصبح عدوا لهم، ويستمر في اعتبار التربية الروحية وفق ما تلقاه عنهم، مع أنّ هذا الذي أخذه عنهم ليس في الحقيقة سوى طريقة فعالة جداً، يمكن توظيفها في تحضير عملاء أو أدوات تسخرها ضدية التربية.

وبطبيعة الحال، فإنّ ذلك كله منحصر في ميدان نفساني خالص، وبالتالي لا يمكن أن تكون له أيّ علاقة مع التربية الحقيقية، إذ هي بالعكس من طراز روحاني بالأساس؛ وفي ذلك الميدان النفساني يكثر الكلام عن "السحر"، ولقد شرحنا بما فيه الكفاية، أنّ العمليات السحرية من أيّ نوع كان، لا تشكل بتاتا أي سلوك تربوي روحي. ومن جانب آخر نجد الاعتقاد الشاذ في أنّ ما من تربية إلا ويجب أن تعتمد على يقظة وصعود القوة اللطيفة التي يسميها التراث الهندوسي باسم "كونداليني"، بينما هي في الواقع ليست سوى طريقة خاصة في بعض الأشكال التربوية المتميزة تميزا خاصا جدا؛ وليست هذه هي المرة الأولى التي تشاهد فيها، في ما نسميه بطبية خاطر الخرافات المضادة للتربية، نوعا من الوسواس المهيمن الغريب على أيّ حال، والمتعلق بـ "كوند اليني"، وأسبابه لا تبدو واضحة جدا. والأمر هنا، مرتبط بصلة وثيقة مع نوع من التفسيرلرمزية الثعبان، من حيث دلالته "الشرّية" حصريا؛ ويبدو أن ليس عند المؤلف أدنى فكرة عن الدلالة المزدوجة لبعض الرموز، وهي مسألة هامة جدا عالجناها في موقع آخر[1]؛ وعلى أيّ حال، فإنّ "كونداليني يوجا"، كما هي مُطبقة خاصة في التربية "التانتارية"، لا علاقة لها بالتأكيد مع السحر؛ لكن المعتبر تعسفيا تحت هذا الاسم، في الحالة التي تهمنا هنا، يمكن أن لا يكون سوى هذا السحر؛ ولو لم يكن المقصود سوى طريقة تربوية زائفة، لكان الأمر أهون من هذا، إذ لا يعدو مجرد وهم "نفساني" محض؛ لكن، إذا تدخلت ضدّية التربية بدرجة ما، فبالإمكان جدا حصول انحراف حقيقي، بل حتى وقوع نوع من "التنكيس" الذي يؤول إلى اتصال، ليس بتاتا مع مبدأ علوي مفارق أو مع المقامات العليا للكائن، وإنّما مع مجرد ما يسمى بـ "النور الكوكبي"، ونقول بالأحرى مع عالم "المؤثرات التائهة"، أي في الجملة مع أحط قسم من الميدان اللطيف. والمؤلف المذكور يعتمد عبارة "نوركوكبي"[2]، ويطلق على هذه النتيجة اسم "التنوير" ليحدث التباسا مع تلك العبارة الأخرى؛ وبدلا من تطبيق هذا "التنوير" على أمر

---

[1] ينظر كتاب "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 30.

[2] أصل هذه العبارة يعود إلى "باراسيلز"، لكنها في الواقع، معروفة بالخصوص في الهذيانات الإخفائية التي استعملتها كذريعة.

من طراز انفتاح البصيرة القلبية الخالصة وحيازة معرفة عليا، كما هو في الحالة السوية لو أخذ بالمعنى التربوي القويم المشروع، لا يرجع به إلا لظواهر من "الكشف البصري" أو غيره من الخوارق من نفس النمط، التي لا أهمية لها في ذاتها، بل هي سالبة خصوصا في هذه الحالة، لأنها تبدو في النهاية موظفة في جعل الممسوس بها قابلا لتلقي الإيحاءات الصادرة من "المعلمين" المجهولين المزعومين، الذين ليسوا هم، والحالة هذه، سوى "سحرة من أولياء الشيطان" المنحوسين.

نحن نقرّ مطمئنين بصحة أنّ مثل ذلك الوصف ينطبق على بعض التنظيمات الفرعية لضدّية التربية، إذ هي بالفعل لا تسعى بصفة عامة، إلا في جعل أعضائها مجرد أدوات يمكن توظيفها كما تشاء؛ وحيث أنّ هذه النقطة ليست تامة الوضوح، نكتفي بطرح سؤال، وهو: في العمليات السحرية التي ينبغي أن تؤدي إلى مثل تلك النتيجة، ما هو بالضبط الدور الذي يقوم به المسمى بـ "المريد"؛ ويبدو أنْ لا يكون هذا الدور، في الصميم، سوى استسلاما مطواعا "لشخص منفعل" بالمعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة "المتخصصون في الظواهر النفسية" من كل صنف. غير أننا نعارض إطلاقا بأتم كيفية، وجود أيّ علاقة لهذه النتيجة نفسها مع التربية الروحية، التي بالعكس تُقصي كل تأثر منفعل مستسلم؛ ومنذ البداية، كنا قد شرحنا أنّ هذه هي إحدى العلل التي تجعل التربية لا تتلاءم مع "الميستيسيزم"، والدواعي أكثر لعدم ملاءمتها مع ما ينجرّ عنه تأثرية مطواعة من نمط هو بلا مقارنة أحطّ بكثير من تأثرية متبعي "الميستيسيزم"؛ وهو نمط يندرج في جملة ما جرت العادة بتسميته بالاسم الشائع "الوساطة"، منذ اختراع نحلة الاستحضار المزعوم للأرواح. بل نقول عرضا، ربما يمكن مقارنة ما هو مقصود هنا مع الأصل الحقيقي للـ"وساطة" ولتلك النحلة نفسها؛ ومن جانب آخر، عندما يُكتسب "الكشف البصري" بممارسة بعض "التدريبات" النفسانية، حتى إن لم يكن لـ "كونداليني" أيّ دخل هنا، فمن آثاره جعل الشخص في غاية "التهيؤ لتلقي الإيحاء"، كما يشهد عليه التطابق المستمر الذي أشرنا إليه سابقا، بين مشاهده والنظريات الخاصة بالمدرسة التي ينتمي إليها؛ وبالتالي، ليس من الصعب فهم كل ما يمكن أنْ يستغله "السحرة من أولياء الشيطان" في هذه الحالة، وهم الممثلون الواعون لضدّية التربية. وليس من الصعب أيضا التيقن أن لكل هذا اتجاه يعاكس مباشرة هدف التربية نفسه، الذي هو بحصر المعنى "تحرير" للكائن من كل العوارض والحوادث، وليس بتاتا إخضاعه لمزيد من القيود تُضاف إلى التي تحدد طبيعيا وجود الإنسان العادي؛ فالسالك للطريق ليس بتاتا "شخصا مستسلما مطواعا منفعلاً" وإنّما هو بعكس ذلك تماما، وكل توجه نحو التأثرية المستسلمة لا يمكن أن يكون إلا عائقا للتربية؛ وخضوع الشخص لها بحيث تكون مهيمنة عليه يُشكل "عدم

أهلية" يتعذر إصلاحها. وفوق هذا، فإنّ جميع الممارسات المتعلقة بالتنويم المغناطيسي وغيرها التي تستدعي استعمال شخص "مستسلم منفعل" تُعتبر تصرفات غير مشروعة وممنوعة بصرامة في كل تنظيم تربوي يحتفظ بوعي واضح لهدفه الحقيقي؛ بل نضيف أنه دائما يفرض الالتزام بموقف فعّال يتحكم في الأحوال الروحية الطارئة التي يمكن أن تُدرك خلال المراحل الأولى للـ "تحقق"، وهذا لتجنب خطر أيّ "إيحاء ذاتي"[1]؛ وبكلّ دقة، فإنّ الاستسلام المطواع في وجهة النظر التربوية، لا يتصور ولا يُقبل إلا إزاء المبدأ الحق الأعلى حصريا ((عزّ وجلّ)).

ونحن نعلم جيدا أنّ بالإمكان الاعتراض على هذا بقول أنّ بعض الطرق التربوية تتضمن الخضوع التام للشيخ بمقدار يزيد أو ينقص؛ لكن هذا الاعتراض غير مقبول أصلا، أولاً لأنّ هذا الخضوع هنا قد رضي به صاحبه بمحض إراداته الحرة، لا بإيحاء قاهر مفروض عليه من الخارج؛ ثم إنّ الشيخ معروف دائما تماما من طرف المريد، الذي هو على صلة حقيقية ومباشرة معه، وليس هو بتاتا شخصية مجهولة تظهر في "مستوى كوكبي"؛ أي كأنّها، بغض النظر عن كل جموح للخيال الوهمي، شخصية تتصرف بنوع من التأثير بـ "الإيحاء عن بعد" ((أي بطريقة "التلباثي"))، فترسل إيحاءات، ولا يمكن أصلا للمتلقي لها أن يعرف مصدرها. وزيادرة على هذا، فليس لخضوع المريد الإرادي لشيخه سوى طابع مجرد وسيلة "بيداغوجيه" إن أمكن القول، أي طابع ضرورة عابرة تماما؛ والشيخ الحقيقي لا يفرط أبدا في استعمالها فحسب، وإنّما لا يوظّفها إلا لكي يصبح المريد قادرا على التحرر منها في أقرب وقت ممكن؛ ذلك لأنّ المقرر الثابت في مثل هذه الحالة، هو أنّ الشيخ الحقيقي مستقر في باطن المريد الخالص، وليس هو سوى "الهو" أي الهوية الذاتية للكائن نفسه، وما الشيخ الخارجي إلا مظهر لها، ما دام الكائن غير قادر على إقامة صلة واعية مع ذلك "الهو"؛ والتربية الفعلية ينبغي أن تقود بالتحديد إلى كمال التحقق بالوعي الفعلي بـ "الهُو"؛ ومن البديهي أنّ هذا لا يمكن أن يكون شأن أطفال تحت الرقابة، ولا أشخاصا كآلات مسيّرة نفسانيا؛ و"سلسلة" طريق التربية الروحية لم تُوضع لتقييد الكائن، وإنّما بالعكس لتوفر له سندا يتيح له صعودا غير محدّد وليتجاوز انحصاراته الذاتية ككائن فردي ومقيد. وحتى عندما يتعلق الأمر بتطبيقات عارضة يمكن أن تتواجد مع الهدف الأساسي بصفة ثانوية، فإنّه لا حاجة لتنظيم تربوي بأدوات منفعلة في استسلام أعمى، لا يليق بها على أيّ حال إلا مكان في عالم العوام الغافلين، حيث أنّها مجردة من كل تأهيل للتربية؛

[1] هذا ما عبّر عنه أحد الشيوخ في يوم من الأيام بهذه الكلمات: "لازم الإنسان يركب الحال، وليس الحال يركب الإنسان" ((ذكر المؤلف هذه الجملة بالعربية هكذا حرفيا)).

والذي ينبغي للتنظيم التربوي أن يجده في أعضائه، في جميع الدرجات وجميع الوظائف، هو تعاون واع بمحض الإرادة الحرة، مستلزما الفهم الكامل الفعال من طرف كل عضو حسب استعداده؛ ولا يمكن تحقيق أيّ سُلم حقيقي للدرجات وتثبيته بالاعتماد على أيّ قاعدة أخرى سوى هذه التي ذكرناها.

الباب 36

التربية الروحية و"الخدمة"

من بين سمات التنظيمات التربوية الزائفة الحديثة، ربما لا توجد سمة أكثر عموما ولا أشدّ بروزا من إضفاء قيمة باطنية وتربوية روحية على اعتبارات لا يمكن حقا أن تكون لها دلالة مقبولة بقدر يزيد أو ينقص إلا في الميدان الظاهري المحض؛ ومثل هذا الخلط يتفق مع استعمال تلك الصور المستنسخة من "الحياة العادية" التي تكلمنا عنها سابقا؛ وهو خلط حتمي إن صحّ القول عند العوام، الذين يريدون الظهور بما ليسوا هم عليه، فيتجرؤون على الكلام في أمور يجهلونها ويتصورون حولها فكرة تتناسب مع فهمهم لها؛ والاعتبارات من هذا النمط التي يُلحون عليها أكثر من غيرها هي على الدوام متفقة طبعا مع التوجهات المهيمنة في العصر الراهن، حتى أنها تتبع كل تغيراتها الثانوية المباشرة وغير المباشرة؛ وفي هذا الصدد، يمكن أن نتساءل كيف يمكن أن يتلاءم مثل هذا الخضوع لمؤثرات عالم العوام مع أدنى المزاعم التربوية؛ لكن المعنيين بهذا السؤال، لا يرون طبعا هنا أيّ تناقض أصلا. ويمكن بسهولة الاستشهاد بحالة التنظيمات الفلانية التي في بداياتها أوهمت الذين لا ينفذون إلى صميم الأمور أنّ لديها نوعا من العرفان، ثم بعد ذلك آلت إلى اللجوء أكثر فأكثر إلى أردأ التفاهات العاطفية؛ وبديهي أنّ هذا التفشي للنزعة العواطفية لا يتناسب إلا مع ما يمكن مشاهدته أيضا في الوقت الحاضر في "العالم الخارجي". وفي كلتي الجهتين، نجد بالضبط نفس الصيغ الطنانة الفارغة بمقدار فخفختها، والتي يعود تأثيرها إلى تلك "الإيحاءات" التي أشرنا إليها، رغم أنّ المستعملين لها ليسوا بالتأكيد دائما واعين هم أنفسهم بالأهداف التي تقصدها كل هذه التوجهات؛ والمثير أكثر للسخرية في أعين كل من يعلم كيف يتأمل ولو قليلا، هي الحالة التي توظف فيها الإنشاء محاكاة زائفة للعلم الباطني. وهذه السخافة المثيرة للسخرية هي "علامة" حقيقية على الفعاليات المؤثرة المتصرفة من وراء كل هذا في الواقع، رغم أنّ الأتباع الخاضعين لهم بعيدون عن الارتياب في حقيقتها؛ لكن، بلا مزيد إلحاح من هذه الملاحظات العامة، نريد هنا الاقتصار على النظر في حالة تبدو لنا بالتخصيص ذات دلالة، وهي زيادة على ذلك ترتبط بكيفية ما، مع ما نبّهنا عليه قبل قليل حول "التأثرية المستسلمة المطواعة".

ففي التشدّق الخاص بتلك التنظيمات المذكورة، توجد ألفاظ تتكرر بتردد منتظم وبإلحاح متزايد على الدوام، وهي لفظة "خدمة" ولفظة "خادم"، فهما بتواتر متصاعد تتواجدان في كل محل وعند كل مناسبة؛ ولقد بلغ الحال عند المستعملين لهما إلى نوع من الوسواس المسيطر، مما يدفع مرة أخرى إلى التساؤل بكيفية شرعية عن أيّ صنف من "الإيحاء" يتناسب معهما. وبلا ريب، ينبغي أن يكون في هذا نصيب من الهوس الغربي بما يطلقون عليه اسم "التواضع"، أو على أيّ حال، لكي يكون الكلام أصحّ، بالتبجّح به ظاهريا، لأنّ الحقيقة قد تكون مختلفة تماما، مثلما يقع في نفس الأوساط، عندما تُصحب الخصومات الأشد عنفا وحقدا بخُطب رنانة حول "الأخوة العالمية"؛ والمقصود في هذه الحالة هو طبعاً تواضع "لاثيكي" برمته و "ديمقراطي" يتفق تماما مع "غاية مُثلى" ليست هي رفع الدوني بقدرما يستطيع، وإنّما بالعكس هي انحطاط العالي إلى مستوى الدوني؛ وبالفعل، من الواضح أنه ينبغي التشبع بمثل تلك "الغاية المثلى" الحديثة، المضادة أساسيا لترتيب الدرجات والقيم، لكي لا يُرى في تلك العبارات من رداءة، رغم دلالتها أحيانا على نوايا مشكورة في حدّ ذاتها؛ وفي هذه المفارقة الأخيرة، لا بدّ بلا شك من التمييز بين التطبيقات المتنوعة جداً التي يمكن تفريعها، لكن الذي يهمنا هنا، هو فقط الهيئة الذهنية التي تكشفها الألفاظ المستعملة.

لكن، إذا كانت هذه الاعتبارات العامة قابلة كذلك للتطبيق في جميع الحالات، فهي غير كافية إذا كان المقصود بصفة أخصّ هو التربويات الزائفة؛ ففي هذه الحالة، زيادة على ذلك، يوجد خلط ناجم عن الإفراط في ما يعزوه المحدثون إلى النشاط الخارجي من جهة، وإلى وجهة النظر الاجتماعية من جهة أخرى؛ وهذا هو الذي يدفعهم على تخيّل وجوب إقحام هذه الأمور حتى في ميدان لا علاقة لها به في الحقيقة. وفي تنكيس غريب لكل نظام سوي، وهو تنكيس أمسى معهودا في عصرنا، آل الآمر إلى اعتبار النشاطات الأكثر سطحية كشروط أساسية للتربية الروحية، بل حتى غاية لها أحيانا، وهو ما ذهب إليه إلى حد لا يكاد يُصدق من لا يرون فيها سوى وسيلة لتحسين تقديم "خدمة". ولنلاحظ جيدا أيضا وجود مواصفات تزيد تلك النشاطات خطورة، وتتمثل في تصورها بالكيفية الأكثر إغراقا في العامية الغافلة، إذ أنها مجردة من كل طابع تراثي. ولقد كان بالإمكان، على أيّ حال، أن تكتسي هذا الطابع، ولو من الجانب الظاهري، لو اعتبرت طبعا من وجهة نظر دينية؛ لكن ما أبعد الشُقة بين الدّين ومجرد النزعة الأخلاقية "الإنسانوية" التي يتظاهر بها العرفاء المزيفون من كل صنف!

ومن جانب آخر، مما لا مراء فيه أنّ النزعة العواطفية، في جميع أشكالها، تؤدي دائما إلى نوع من "التأثرية المستسلمة"، وهنا نلتقي مرة أخرى بالمسألة التي فحصناها سابقا؛ ومن الراجح جداً أنّ هنا أيضا يوجد السبب الرئيسي للـ "إيحاء" الذي ننظر إليه الآن، وهو الذي يجعلها في كل الحالات خطيرة بالخصوص. وبالفعل، فإنّ التكرار المستمر لشخص أنه ينبغي عليه "خدمة" أي شيء، ولو كينونات "مثالية" غامضة، يؤول إلى وضعه في هيئات تجعله مستعدا فعليا، عندما تتاح له الفرصة، لـ "خدمة" كل من يزعم أنه يجسّد تلك الكينونات أو يمثلها بكيفية أكثر إيجابية؛ والأوامر التي سيتلقاها حينئذ، مهما كان طابعها، حتى إن ذهبت إلى أوخم الشذوذ والشطط، ستجد فيه استسلام وطاعة "خادم" حقيقي. وبلا عناء، نفهم أنّ هذه من أنجع الوسائل التي يمكن توظيفها لتحضير أدوات تسخرها ضدية التربية وفق هواها؛ وزيادة على هذا، هي وسيلة أقل عرضة للشبهة إذ يمكن جدا في حالة من هذا النمط، أن يقوم بـ "الإيحاء" عوام مخدوعون،هم أدوات أخرى لا واعية ولا علم عندهم بمن يسيّرونهم من الذين لم تعد لهم حاجة إلى التدخل المباشر.

ولا مجال للاعتراض، بأنه إذا تعلقت المسألة بـ "الخدمة"، يمكن في الجملة أن يكون المقصود هو ما يسمّيه التراث الهندوسي: طريق "بهاكتي": فرغم العنصر العاطفي الذي يستلزمه هذا الطريق بمقدار معيّن (لكن من دون أن ينحطّ أبدا بسبب هذا إلى نزعة "عواطفية"): فإنّ الموضوع هنا مختلف تماما؛ وحتى إذا أردنا ترجمة كلمة "بهاكتي" إلى لغة غربية بلفظة "dévotion" ((أي "تفان في الخدمة")) كما يُفعل عادة، فإنّ معناها في أحسن دلالاتها يبقى معنى فرعيا؛ وأمّا المعنى الأول والأساسي لكلمة "بهاكتي" فهو معنى لفظة"Participation" أي مساهمة أو مشاركة، كما بيّنه السيد "أناندا كوماراسوامي". وكلمة "dévotion" ليست مرادفة لكلمة "service" أي "خدمة" أو هي على أي حال تعني حصريا "خدمة تعبّدية لله" ((أي يُقصد بها وجه الله تعالى))، وليس كما ذكرناه قبل قليل،"خدمة" أي شخص أو أي شيء. وأما "خدمة" الشيخ المربي، إذا استمر الإصرار على استعمال هذه اللفظة، عند وجود هذه الحالة، فنكرر مرة أخرى، أن ليس ذلك إلا بصفة تدريب تحضيري، لا يتعلق إلا بمن يمكن تسميتهم بـ "المريدين"،لا بمن أدركوا السلوك الفعلي بتاتا؛ وها نحن مرة أخرى بعيدون جدا عن طابع الغاية الروحية العليا التي تنتسب بغرابة لما يسمّيه العرفاء المزيفون "خدمة". وأخيرا، حيث ينبغي توقع كل الاعتراضات الممكنة ، ففي شأن العلاقات القائمة بين أعضاء تنظيم تربوي، لا يمكن طبعا تطبيق كلمة "خدمة" على المساعدة التي يوفرها من هو في درجة عليا إلى من هو

دونه، كما لا تنطبق عموما على الروابط التي ينبغي دائما مراعاتها بدقة في إطار سلم المدارج المزدوج للمراتب والوظائف .

ولا نلح أكثر على هذا الموضوع المكدّر في جملته؛ لكن على أيّ حال ظنَنَنّا أنه من الضروري التنبيه على الخطر الذي يختفي وراءه، والتوضيح بقدر الإمكان لحقيقة ما هو عليه، وذلك نظرا لكثرة "الخدمات" المتنوعة والمريبة التي يُدعى إليها الناس من كل جهة في يومنا هذا . ولتلخيص الموضوع في كلمتين نكتفي بإضافة ما يلي: ليس على السالك ان يكون "خادما"، أو على أيّ حال، لا ينبغي أن يكون "عَبْداً" إلا للحق وحده ((تعالى)) [1].

---

[1] لا ينبغي أن ننسى أن كلمة "الحق" في العربية هي من الأسماء الحسنى الأساسية.

الباب 37

موهبة التصرف باللغات (le don des langues)

توجد مسألة تتعلق مباشرة بموضوع التعليم التربوي الروحي وبمختلف تكيفاته، وهي التي يُطلق عليها اسم "موهبة التصرف باللغات"، وكثيرا ما تُذكر كإحدى المزايا التي يتمتع بها أعضاء تنظيم وردة الصليب (les Rose – Croix)؛ أو ليكون الكلام أدق (لأنّ كلمة "مزايا" يمكن بسهولة أن توحي بتأويلات خاطئة)، هي من بين علاماتهم المميزة، لكنها قابلة لتطبيق أوسع بكثير من نسبتها هكذا إلى شكل تراثي معيّن. والحق يُقال أنّه لم يُقدّم أبداً من وجهة النظر العرفانية تفسير واضح جليّ لما ينبغي فهمه من هذه العبارة، إذ يبدو أنّ الكثير من المستعملين لها لم يفقهوا تقريبا إلا معناها الأكثر حرفية، وهو غير كاف، حتى إنْ كان بالإمكان تبريره بكيفية ما. وبالفعل، فحيازة بعض المفاتيح اللغوية يمكن أن يوفر وسائل شتى أحسن مما هو معهود في العادة لفهم اللغات الأكثر تنوعا والتكلم بها؛ وفي ميدان العلوم التراثية، من المؤكد وجود ما يمكن تسميته بفقه اللغة كعلم مقدس يختلف تماما عن فقه اللغة الظاهري الذي نشأ في الغرب الحديث. ومع قبول هذا التفسير الأول لتلك العبارة، وبوضعه في إطاره الخاص الذي هو ميدان التطبيقات العرضية للعلم الباطني، من المسموح به أيضاً بكيفية أخصّ اعتبار دلالة رمزية، من طراز أعلى، يُضاف إلى المعنى السابق من دون أن يناقضه بتاتا، ويتفق مع المعطيات العرفانية المشتركة بين جميع التراثيات، سواء منها الشرقية أو الغربية.

وفي هذه الوجهة من النظر، يمكن القول أنّ الحائز على "موهبة التصرف باللغات" هو الذي يخاطب كل واحد بلغته الخاصة، بمعنى أنّه يعبر دائما بشكل ملائم لكيفيات التفكير عند الناس الذين يخاطبهم ((قال الله تعالى في الآية 4 من سورة إبراهيم: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾؛ وفي الخبر النبوي: "خاطبوا الناس على قدر عقولهم"))؛ وإلى هذا المعنى تشير، ولو بكيفية أقرب إلى الخارج، مقولة أنّ أعضاء تنظيم وردة الصليب كانوا مُلزمين باعتماد لباس وعوائد البلدان التي يوجدون فيها؛ بل إنّ البعض يضيف أنهم مُلزمون بأخذ اسم جديد كلما انتقلوا إلى بلد، فكأنّهم حينئذ يكتسبون شخصية جديدة. وبالتالي بمقتضى الدرجة الروحية التي أدركها العضو من هذا التنظيم، لم يبق منحصرا في رابطة وحيدة مع أيّ شكل معيّن، أو مع

الأوضاع الخاصة لأيّ مكان محدد[1]، ولهذا كان "مواطنا عالميا" بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة[2]. ونفس هذا التعليم نجده في التصوف الإسلامي، فمحيي الدّين بن العربي((560 – 638هـ، وهو الملقب عند الصوفية بالشيخ الأكبر)) يقول "إنّ الحكيم الحقيقي لا ينحصر في قيد أي عقيدة معينة" لأنّه من وراء كل العقائد المقيّدة الخاصة، بمعرفته لمبدئها المشترك ((معنى هذا الكلام المنسوب للشيخ الأكبر يعتمد على قول الله تعالى في الآية 11 من سورة الشورى: "ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير"، فله – تعالى – كمال الإطلاق في التجلي بأيّ مظهر شاء، والشيخ لا يعني بتاتا الاعتراف بالعقائد المنحرفة والتصورات الخاطئة والنحل الزائفة، إذ لا دين يقبله الحق تعالى إلا الإسلام دين التوحيد الخالص الذي جاء به جميع الأنبياء: قال تعالى في الآية 85 من سورة آل عمران: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾))؛ وهذا هو بالتحديد السبب الذي يجعله قادرا على التكلم باللغة الخاصة بكل مظهر من مظاهرالعقيدة ((أي عقيدة التوحيد الخالص))، تبعاً للظروف. وكيفما كان ظنّ العوامّ، فلا وجود هنا لـ"انتهازية" ولا لرياء أو نفاق من أيّ نوع كان؛ بل بالعكس، إنّها حالة ناتجة بالضرورة عن معرفة متسامية عن كل الأشكال، لكن لا يمكن تبليغها (بمقدار ما هي قابلة للتبليغ) إلا من خلال أشكال، يمثل كل شكل منها تكييفا خاصا، وبالتالي فهو لا يمكن أن يلائم جميع الناس من دون تمييز. ولفهم هذا المعنى، يمكن مقارنته بترجمة نفس الفكرة إلى لغات مختلفة؛ فالفكرة تبقى دائما هي نفسها ومستقلة عن كل تعبير؛ لكن، كلما عُبّر عنها بلغة أخرى، تصبح حينئذ في متناول أناس، لا سبيل عندهم إليها إلا بواسطة لغتهم؛ وهذه المقارنة تتطابق بالضبط مع حقيقة رمزية "موهبة التصرف باللغات".

والبالغ إلى هذا المقام، هو الذي أدرك الصميم المشترك لجميع المذاهب التراثية ((وهذا الصميم هو روح دين الإسلام القيّم أو الملّة الحنيفية الأصلية الثابتة التي فتح رسالتها آدم وختمها سيدنا محمد عليهما الصلاة والسلام)) بمعرفة مباشرة عميقة (غير مقتصرة على معرفة نظرية أو لفظية)، وبتموقعه في النقطة المركزية التي تنبثق منها جميع تلك المذاهب،وجد الحقيقة الواحدة

---

(1) ويمكن أيضا إضافة: ولا لأيّ عصر معين؛ غير أنّ هذا الموضوع المتعلق بخاصية "العمر الممتدّ"، لكي يُفهم جيدا، يتطلب شروحا أوسع لا يمكن أن تجد لها محلا هنا؛ وسنعطي لاحقا بعض التوضيحات حول هذه المسألة.

(2) من المعلوم أن اسم "مواطن عالمي" قد استعمل كإمضاء "تستّرت" وراءه العديد من الشخصيات، التي لم تكن لها عضوية حقيقية في تنظيم وردة الصليب، لكن كانوا على أيّ حال، حسبما يبدو، كالمتكلمين باسمه، لتبليغ بعض التعاليم خارجيا، وبالتالي كان بإمكانهم تقمصهم به معنويا بمقدار معين، من حيث قيامهم بهذه الوظيفة الخاصة.

الكامنة تحت تنوع وتعدد الأشكال الخارجية .وبالفعل، فإنّ الفرق لا يتعلق أبدا إلا بالشكل وبالمظهر؛ وأمّا اللب الجوهري فهو نفسه في كل زمان ومكان، إذ لا وجود إلا لحقيقة واحدة رغم تعدد مظاهرها تبعاً لوجهات النظر التي تُشهد من خلالها والتي تزداد خصوصياتها أو تنقص؛ وكما يقول الصوفية المسلمون: "التوحيد واحد"[1]؛ لكن لا بدّ من تنوع في الأشكال ليحصل التكيّف مع الأوضاع الذهنية لهذا البلد أو ذاك، ولهذا الزمن أو ذاك؛ أو إن شئنا، ليحصل التكيف مع اختلاف وجهات النظر الخاصة التي تحددها الأوضاع؛ والواقفون مع الأشكال يرون الفوراق تخصيصا إلى حدّ اعتبارها أضداداً، بينما هي بالعكس مفقودة عند الذين يتجاوزنها إلى ما ورائها. وبعد ذلك، يمكن لهؤلاء النزول رجوعا إلى الشكل، لكن من دون أن يؤثر فيهم انحصارا، ومن دون أيّ تغيّر في معرفتهم. وكما تنتج التبعات من المبدأ، يمكنهم بالنزول من الأعلى إلى الأسفل، ومن الداخل إلى الخارج، أن يحققوا جميع التكييفات الممكنة للعقيدة الأساسية (وكما شرحناه سابقا، هنا يتحقق الجمع التأليفي الحقيقي، المعاكس تماما للـ "تلفيق" المبتذل).

ولكي نعود للأخذ بنفس الرمزية، نقول: حيث أنّ هؤلاء لم يبقوا مقتصرين على التكلم بلغة معينة، فإنّ بإمكانهم التكلم بجميع اللغات ((كما يُشير إليه قول سليمان عليه السلام في الآية 16 من سورة النمل: "وقال يأيها الناس عُلمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء")) لأنهم تمكنوا من المبدا ذاته الذي تتفرع منه جميع اللغات بمقتضى التكيف؛ وما نسميه هنا لغات، هو كل الأشكال التراثية الروحية الأصيلة، الدينية وغيرها ((أي التي لها أصل إلهي))، التي ما هي بالفعل سوى تكييفات للملة العظمى الأصلية الكلية الأولى، ومظاهر متنوعة للحقيقة الواحدة؛ والذين تجاوزوا جميع الأشكال الخاصة ووصلوا إلى الأصل الكلي، هم "متحققون بمعرفة" الذي هو عند الآخرين مجرد "اعتقاد" فقط، وبالتالي فعقيدتهم "سوية مشروعة" في نظر كل تراث نظامي قويم؛ وفي نفس الوقت، هم وحدهم الذين يمكنهم أن يقولوا عن أنفسهم حقا بأنهم فعليا "كاثوليك" بالمعنى الاشتقاقي المضبوط لهذه الكلمة[2] ((هي مشتقة من الكلمة اليونانية "كاثاليكوس"، أي: عالمي))، بينما لا يمكن للآخرين أن يكونوا كذلك إلا تقديريا، بنوع من الطموح الذي لم يحقق بعد غايته، أو بنمط من الحركة التي رغم توجهها نحو المركز، لم تصل بعد إلى إدراكه حقيقة.

---

(1) أورد المؤلف هذه العبارة هكذا بالعربية حرفيا.

(2) كلمة "كاثوليك"، من حيث معناها الأصلي ((أي: عالمي)) تتكرر كثيرا في المكتوبات المستلهمة بكيفية مباشرة تزيد أو تنقص من التنظيمات المنتسبة لتنظيم "وردة الصليب".

إنّ الذين نفذوا إلى ما وراء الشكل، تحرروا بذلك من القيود الملازمة للوضع الفردي للبشرية العادية؛ وحتى الذين لم يصلوا إلى مركز المقام البشري، من دون تحقيق فعلي للمقامات العليا، هم على أيّ حال، منعتقون من القيود التي تكبل الإنسان في فردية خاصة، كما تحصره في شكل معين؛ وهو الإنسان الذي هبط من ذلك "الوضع الفطري الأصلي الأول" الذي فاز بالرجوع إليه أولئك الذين عادوا إلى المركز المذكور، فأضحوا عند المبدأ المباشر لجميع فرديات الميدان الإنساني ولكل أشكاله. ولهذا، كما قلناه قبل قليل، يمكنهم التلبس بفرديات متنوعة للتكيف مع جميع الظروف ((وهذا هو أحد معاني كلمة "مقام الأبدال" في المصطلحات الصوفية))؛ فهذه المظاهر الفردية بالنسبة إليهم ليس لها حقا أهمية أكثر من مجرد ملابس.ومن هنا يمكن أن نفهم الدلالة الحقيقية عندهم لتغيير الاسم، وهو يتعلق طبعا بما وضحناه سابقا في موضوع الأسماء الباطنية لسالك طريق التربية الروحية؛ وتطبيق هذا التغيير حيثما وقع يمثل دائما تحولا في المقام، عمقه يزيد أو ينقص؛ وحتى في نظم الرهبانية نفسها، أسباب تغيير الاسم في الجملة لا تختلف في الصميم عن ما ذكرناه، فهنا أيضا، ينبغي للفردية العاميّة الغافلة أن تزول ليحلّ محلّها كائن جديد[1] [5]؛ ورغم أنّ الرمزية هنا لم تعد مفهومة فهما تاما بمعناها العميق، فهي لا تزال مع ذلك تحتفظ من حيث هي بنوع من الفعالية.

وإذا فهمنا هذه التوضيحات القليلة، فسنفهم في نفس الوقت لماذا لم يؤسّس أبداً الأعضاء الحقيقون لتنظيم وردة الصليب أي شيء يشبه من قريب أو من بعيد "جمعية" ولا تنظيماً خارجياً من أيّ صنف كان؛ وهم بلا ريب قد بلغوا درجة من الترقي الروحي مماثلة لدرجة بعض العُرفاء اليوم في الشرق، وخصوصا في الشرق الأقصى، الذين لهم تصرّف باطني بكيفية مباشرتها تزيد أو تنقص، فيلهمون بعض التنظيمات الخارجية التي تتشكل لمدة محددة للقيام بهدف معين خاصّ؛ لكن رغم أنّ بالإمكان نسبتها بسبب ذلك إلى تنظيم وردة الصليب ((فتنعت بالفرنسية باسم "rosicrusiennes"))، فأولئك الملهمون لها باطنيا لم يكونوا مرتبطين بها بتاتا، إلا ربما في حالات استثنائية جدا، حيث لم يكن لهم فيها أيّ دور ظاهري. فالذين أُطلق عليهم اسم "أعضاء وردة الصليب" منذ القرن الرابع عشر، ثم سُموا بأسماء أخرى في أزمنة وأمكنة أخرى – لأن الاسم هنا ليس له سوى قيمة رمزية خالصة وينبغي هو أيضا أن يتكيف مع الظروف – لم يشكّلوا أيّ جمعية،

---

[1] بعبارة ادق، ينبغي بالأحرى أن نقول هنا: الهيئة العامية للشخصية الفردية، لأنّ التحوّل في هذا الميدان الظاهري لا يمكن طبعا أن يكون عميقا بحيث يؤثر في مستويات أعمق من مستوى مجرد الهيئات الشخصية.

وإنّما هم مجموعة أشخاص بلغوا في الترقي الروحي العرفاني الفعلي نفس المقام الذي كنا بصدد بيان أحد مظاهره الجوهرية؛ وبالتالي فهم حائزون لنفس الخصائص الباطنية، وهذا كاف للمتعارف بينهم من دون حاجة إلى أيّ علامة خارجية. ولهذا فليس عندهم أي محل يجتمعون فيه سوى "معبد روح القدس القائم في كل مكان"، وبالتالي فالأوصاف التي أعطيت له لا يمكن فهمها إلا رمزيا؛ ولهذا أيضا هم بالضرورة دوما مجهولون من طرف العوام الذين يعيشون معهم، فهم مشابهون لهم ظاهرياً، رغم اختلافهم التام عنهم في الحقيقة، إذ أنّ علاماتهم المميزة الوحيدة هي من الطراز الباطني الخالص، ولا يمكن أن يكتشفها إلا من أدرك نفس المقام في الترقي الروحي الباطني؛ وبالتالي فإنّ تأثيرهم الفعال يتعلق بالأحرى بـ "تصرف بالحضور" بدلا من نشاط خارجي من نوع ما، ويتم ذلك التصرف الباطني الفعال بطُرق لا سبيل لعامة الناس إلى فهمها أصلا.

الباب 38

الأعضاء الحقيقيون لتنظيم "وردة الصليب" والمنتسبون إليهم

حيث أننا أتينا على ذكر أعضاء تنظيم "وردة الصليب" (رُوزكرْوا: Rose – Croix) فربّما يكون من المفيدإضافية بعض التوضيحات حول شأنهم، رغم أنّ هذا الموضوع يرجع إلى حالة خاصة لا إلى التربية الروحية بصفة عامّة؛ وهذا لأنّ اسم "روزكروا" مستعمل في أيامنا هذه بكيفية غامضة وتعسفية في أغلب الأحيان، ويُطبق على شخصيات في غاية التباين؛ وقليل جدا منهم بلا شك هم الجديرون حقا بهذا الاسم. ولتجنب كل هذه الالتباسات، يبدو من الأحسن إقامة تمييز واضح بين "روزكروا" الحقيقيين و الـ "روزيكروسيان" ((Rosicruciens، أي المنتسبين إلى التنظيم من دون أن يكونوا من أعضائه))؛ وهذه التسمية الأخيرة يمكن بلا حرج أن تجد تطبيقا عريضا أوسع من الاسم الأول؛ والراجح أن غالبية من يزعم أنهم "روزكروا" ويُطلق عليهم هذا الاسم عموماً، لم يكونوا في الحقيقة سوى "روزيكروسيان"[1]. ولفهم جدوى وأهمية هذا التمييز، ينبغي أولا تذكر أنّ "روزكروا" الحقيقيين، كما قلنا قبل قليل، لم يؤسسوا أبدا أيّ تنظيم في أشكال خارجية محددة، ورغم هذا فالعديد من الجمعيات التي يمكن نعتها بـ "روزيكروسيان" قد وجدت منذ بداية القرن السابع عشر أو حتى قبله؛ وهذا لا يعني بتاتا أنّ أعضاءها كانوا "روزكروا"؛ ويكفي في الدلالة على أنهم لم يكونوا "روزكروا" كونهم كانوا أعضاء في مثل تلك التنظيمات؛ وقد يبدو لأوّل وهلة وجود مفارقة في هذا الكلام بل حتى تناقض، لكنّ فهمه رغم هذا يسير عند الرجوع إلى الاعتبارات المشروحة سابقا.

وهذا التمييز الذي نبهنا عليه بعيد عن أن يختزل في مجرد مسألة اصطلاح لفظي، يرتبط في الواقع بأمر من طرازأعمق بكثير، إذ أنّ لفظة "روزكروا" بحصر المعنى، هي كما سبق شرحه، تسمية تدل على درجة من الترقي الروحي الفعلي، أي على مقام روحاني لا تتعلق حيازته في الحقيقة بالانتماء إلى تنظيم محدد؛ وهو يمثل ما يمكن تسميته بكمال المقام البشري، إذ أنّ الرمز نفسه لـ "روزكروا" بالعنصرين المشكلين له ((أي الوردة في مركز صليب))، يرمز إلى رجوع الكائن إلى مركز

---

[1] إلى تنظيم من هذا النوع انتمى "ليبنتز" بالخصوص((1646 – 1716: فيلسوف ألماني))؛ ولقد تكلمنا في موقع آخر عن الاستلهام الـ "روزيكروسياني" الواضح لبعض مفاهيمه، لكننا بينا أيضا أنّ من غير الممكن تلقيه لأكثر من مجرد انخراط تقديري لذلك التنظيم، وهو انتساب غير مكتمل حتى في جانبه النظري (ينظر كتاب الحساب اللامتناهي الصغر).

هذا المقام والانبساط الكامل لقدراته الفردية انطلاقا من هذا المركز؛ وهو بالتالي يدل بالضبط تماما على إحياء "للوضع الفطري الأصلي الأول"، أو بعبارة مماثلة، على استيفاء السير الروحي في ميدان "الأسرار الصغرى". ومن جانب آخر، في وجهة نظر يمكن وصفها بـ "التاريخية"، ينبغي التنبه إلى كون تسمية "روزكروا" هذه، المرتبطة بجلاء مع نوع من الرمزية، لم تُستعمل إلا في ظروف زمانية ومكانية معينة، وبالتالي فإنّ تطبيقها يمسي غير مشروع عند فقدان تلك الظروف. ويمكن إذن القول أنّ الذين كانوا حائزين على الدرجة الروحية المذكورة، ظهروا بصفته "روزكروا" في تلك الظروف فقط لأسباب طارئة، كما كان بالإمكان ظهورهم في ظروف أخرى بأسماء أخرى وفي مظاهر أخرى. وهذا لا يعني طبعا أنّ الرمز الذي يعود إليه هذا الاسم لم يكن موجودا منذ عهد أقدم بكثير من العصر الذي استعمل فيه على هذا المنوال؛ بل كما هو حال كل رمز تراثي حقا، لا جدوى بتاتا من البحث عن وجود أصل محدد له. والذي نريد قوله فقط هو أنّ الاسم المستخلص من الرمز لم يُطبق على درجة في الترقي الروحي إلا بدءا من القرن الرابع عشر، ولم يكن ذلك إلا في العالم الغربي حصريا؛ فهو بالتالي لا يُطبق إلا بالنسبة لشكل تراثي معين، يتمثل في الميدان الباطني للمسيحية، وبتحديد أدق يتمثل في ميدان الهرمسية المسيحية، وسنعود لاحقا لما ينبغي فهمه من كلمة "هرمسية".

وهذا الذي ذكرناه، تشير إليه "سردية: كرستيان روزنكراتز" نفسها ((وهو اسم الشخص الذي ينسب إليه تأسيس تنظيم "وردة الصليب")). واسمه أيضا ذو دلالة رمزية خالصة، ومن المحتمل جدا أنه لا يعني شخصية تاريخية معينة، رغم أقاويل البعض المثبتة لذلك، وإنما يبدو بالأحرى كتمثيل لما يمكن تسميته بـ "كينونة جماعية"[1]. ويبدو أنّ المعنى العام لـ "سردية" هذا المؤسس المفترض، لاسيما للأسفار التي تُعزى إليه[2]، هو أنّ عقب تدمير تنظيم الهيكل ((وذلك في بداية القرن الرابع عشر))، اتفق عرفاء الباطن في الغرب المسيحي مع عرفاء الباطن المسلمين ((أي بلغة الصوفية: أولياء الله تعالى أهل التصريف الباطني في الغرب والشرق)) على إعادة هيكلة النظام الروحي الباطني في الغرب، لتستمر بقدر الإمكان، الرابطة التي تحطّمت ظاهريا بفعل ذلك التدمير ((وهي الرابطة التي كانت تصل دوائر الحياة الروحية الباطنية في الغرب بدوائر الأولياء المسلمين؛ والمظهر الخارجي لذلك التحطيم تمثل في تدمير تنظيم "فرسان الهيكل" والقضاء على أعضائه من طرف ملك

---

(1) هذه "السردية" هي في الجملة من نفس نوع "السرديات" التربوية الأخرى التي سبقت الإشارة إليها.

(2) نذكر هنا بالإشارة التي سبق ذكرها حول الرمزية السلوكية الروحية للسفر؛ وتوجد أسفار أخرى عديدة، مرتبطة بالخصوص مع الهرمسية مثل أسفار"نيكولاس فلامال" ((كيميائي فرنسي توفي بباريس سنة 1418 م.)) التي تبدو بالأساس ذات دلالة رمزية.

فرنسا بمساعدة البابا))؛ لكن الأوضاع فرضت لزوم إخفاء هذه الهيكلة الجديدة، بحيث تتم بكيفية أكثر تكتما ويتعذر العثور عليها إن صحّ القول، ومن دون أن تستند إلى مؤسسة معروفة خارجيا، إذ لو حصل ذلك لأمكن تدميرها مرة أخرى[1]. وروزكروا الحقيقيين كانوا على الراجح هم الملهمون لهذه الإعادة الخفية؛ أو إن شئنا، نقول: بفضل الحائزين على درجة الترقي الروحي التي ذكرناها، وهم الذين قاموا بذلك الدور تخصيصا، استمرت الرابطة التراثية الباطنية بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي إلى أن انقطعت نهائيا نتيجة أحداث تاريخية خلال القرن السابع عشر[2] ((بدأ هذا الانقطاع في فترة متزامنة تقريبا مع خروج المسلمين من الأندلس))؛ وحينذاك قيل أنّ 'روزكروا' انسحبوا إلى الشرق، وهذا يعني أنّه لم يبق في الغرب، منذ ذلك العهد، أيّ تربية روحية تتيح الإدراك الفعلي لتلك الدرجة، وأيضا أنّ التصرف الباطني الذي كان قائما حتى إلى ذلك العهد وأتاح استمرارية التعليم التراثي المناسب للمسار الروحي المُفضي لتلك الدرجة قد انقطع وانتهى، أي انتهى تبليغه بكيفية نظامية سوية على أي حال[3].

وأما معرفة من هم الذين كانوا 'روزكروا' الحقيقيين، والتأكيد على أنّ الشخصية الفلانية أو الفلانية كانت منهم، فهذا يبدو مستحيلا تماما، لأنّ المقصود أساسيا هو مقام روحي، وبالتالي فهو باطني خالص، ومن عدم التروّي إرادة إصدار حكم في هذا الشأن من خلال أيّ علامات خارجية. وزيادة على هذا، لم يكن بإمكان 'روزكروا' على ما هم عليه، وبسبب طبيعة دورهم، أن يتركوا أيّ أثر مشهود في التاريخ الظاهري المعهود، بحيث أنه حتى لو أمكن معرفة أسمائهم، لما زاد ذلك في علم أحد شيئا؛ وفي هذا الصدد نحيل إلى ما ذكرناه سابقا حول تغيير الأسماء، وهو كاف لتفسير هذه المسألة في الحقيقة. والشخصيات المعروفة أسماؤها، لا سيما مؤلفوا المكتوبات الفلانية أو الفلانية، والتي تُنسب إلى 'روزكروا'، فالأرجح في أغلب الحالات، أنّها كانت متأثرة أو ملهمة بقدر

---

(1) ومن هنا جاء اسم 'مجمع رجال الغيب' ((أو 'ديوان الصالحين المخفيين')) الذي يطلق أحيانا على جماعة 'روزكروا'.

(2) التاريخ المضبوط لهذا الانقطاع في التاريخ الظاهري لأوروبا، تطابق مع إمضاء معاهدات 'واستفالي' التي قضت على ما كان متبقيا من 'مسيحية' العصر الوسيط، ليحل محله تنظيم 'سياسي' محض، بالمعنى الحديث والعامي لهذه الكلمة ((وتطابق ذلك أيضا مع بدايات القرن الحادي عشر الهجري أي بالضبط عند انتهاء ألف سنة كاملة بعد نهاية الخلافة الإسلامية الراشدة، وذلك سنة 1040 هجرية، وعندها بدأت الحضارة الدجالية الطاغية في اكتساح العالم)).

(3) لا جدوى أصلا من البحث لتحديد المكان 'الجغرافي' الذي انسحب إليه 'روزكروا'؛ ومن بين الأقوال المذكورة في هذا الموضوع، أصحها بالتأكيد هو الذي ينصّ على انسحابها إلى 'مملكة الأسقف يحيٰ'، وهي كما شرحناه في موقع آخر (ينظر كتاب 'مليك العالم' ص13-15)، ليست سوى تمثيل للمركز الروحي الأعلى، حيث تبقى جميع الأشكال التراثية التي انتهى ظهورها الخارجي لسبب أو لآخر، محفوظة في هيئة كامنة إلى نهاية الدورة الزمنية الراهنة.

مباشر يزيد أو ينقص من طرف "روزكروا"، أي أنها وظّفت كمتكلمة باسم "روزكروا" إن صحّ القول[1]. وهذا ما يعبر عنه بتسميتهم "روزيكروسيان" فقط، ومن المحتمل أنهم كانوا أو لم يكونوا منتمين إلى إحدى المجموعات التي يمكن إطلاق نفس ذلك الاسم عليها. وفي المقابل، لو اتفق في حالة استثنائية ومن غير قصد أن يلعب "روزكروا" حقيقي دورا في الأحداث الخارجية، فلم يكن ذلك إلا بحكم ظروف قاهرة طارئة لا علاقة لها أصلا بوصفه "روزكروا"؛ وبالتالي فالمؤرخون بعيدون جدا عن توجّس حيازته على هذا الوصف، نظرا للفارق العميق الكبير بين ما هو عليه في الظاهر وحقيقة ما هو عليه في الباطن. وهذا كله بالتأكيد، لا يشفي غُلة الفضوليين: لكن ما عليهم إلا القناعة به؛ وكثيرة هي الأمور التي تنفلت عن وسائل البحث التاريخي الظاهري، والتي هي حتما بحكم طبيعتها لا تسمح بإدراك أكثر مما يمكن تسميته بـ "المظهر الخارجي" للأحداث.

ولا بد أيضا من إضافة سبب آخر يفرض على "روزكروا" الحقيقيين أن يبقوا مجهولين على الدوام؛ وهو أنّه لا يمكن لأحد منهم أبداً أن يدّعي لنفسه هذا المقام، كما أنّ أيّ صوفي حقيقي في ميدان الولاية الإسلامية لا يمكنه أن يدّعي لنفسه هذا النعت؛ بل ثمة هنا تماثل ينبغي بالأخص ملاحظة أهميته، رغم عدم وجود تكافؤ، والحق يقال، بين التسميتين، لأنّ ما يتضمنه اسم "صوفي" هو في الحقيقة من طراز أعلى مما يدلّ عليه اسم "روزكروا"؛ كما أنه يعود إلى قدرات تتجاوز قدرات الوضع البشري، حتى باعتبار كمال التحقق بمقامه؛ فاسم "الصوفي" ينبغي بكل دقة، أن يختص حصريا بالكائن الذي تحقق بالوحدة العظمى (l'Identité Suprême)، أي الغاية القصوى لكل ترقّ روحاني[2] [8]؛ ومن البديهي أنّ مثل هذا الكائن حائز بالأولى على المقام المخصوص بـ "روزكروا". ويمكنه إن اقتضى الحال، القيام بالوظائف المناسبة لهذا المقام.

وفي العموم، ثمة إفراط في استعمال اسم "صوفي" مماثل للإفراط في استعمال اسم "روزكروا"، إلى حدّ تطبيقه أحيانا على المبتدئين الذين لا يزالون في الطريق المؤدي إلى السلوك الفعلي، من دون

---

(1) من المشكوك فيه جدا أنّ عضوا من تنظيم "روزكروا" كتب هو بنفسه أي شيء أصلا؛ وعلى أيّ حال، حتى لو حصل ذلك فلا يمكن أن يكون إلا بصفة تخفي تماما شخصيته الحقيقية، فمقامه يمنعه من الظهور كمجرد شخص يتكلم باسمه الخاص.

(2) قد لا يخلو من الفائدة التنبيه على أنّ كلمة "صوفي" تكافئ بحساب الجمل كلمة "الحكمة الإلهية". – والفارق بين "روزكروا" و "الصوفي" يتناسب بالضبط في الطاوية مع الفارق بين "الإنسان الحقيقي" و "الإنسان العلوي المفارق" (l'homme transcendant) .. ((بحساب الجمل الكبير كلمة "صوفي" تكافئ كلمة "الحكيم الإلهي"، فعدد كل منهما هو 186؛ كما أن عدد كُل من كلمتي "تصوف" و "الحكمة الإلهية" هو 582)).

أنْ يدركوا حتى درجاته الأولى. وفي هذا السياق يمكن ملاحظة أنّ نفس التوسع اللامشروع حاصل أيضا عموما في دلالة كلمة "يُوكي" في ما يتعلق بالتراث الهندوسي، وهي التي تدلّ بالتحديد على الواصل إلى الهدف الأسمى، وبالتالي فهي بالضبط مكافئة لكلمة "صوفي"، لكنها هي أيضا، أمست تُطلق على الذين لم يزالوا في المراحل التمهيدية، بل حتى في المرحلة الأكثر ظهورا خارجيا. والتسمية الملائمة لا لمن هم في هذه الحالة فحسب، بل حتى لمن أدرك الدرجات العليا من دون بلوغ إلى المنتهى الأعلى، هي بالتحديد تسمية "متصوّف"؛ وحيث أنّ الصوفي نفسه لا يتميز بأيّ علامة خارجية، فإنّ نفس هذه التسمية هي أيضا الوحيدة التي يمكن أن يأخذها أو يقبلها، لا بمقتضى اعتبارات بشرية محضة مثل الحذر أو التواضع، وإنما لأنّ مقامه الروحي يشكّل حقا سرّاً يتعذّر تبليغه[1]. وبتمييز مماثل، في إطار أقلّ وسعا (لأنه لا يتجاوز حدود وضع المقام البشري) يمكن تطبيق اسمي "روزكروا" و"روزيكروسيان"؛ فهذا الأخير يمكن أن يُسمى به كل مريد طامح طالب لمقام "روزكروا" مهما كانت الدرجة التي حازها فعليا، بل حتى إن لم يتلقّ بعدُ سوى مجرد انخراط تقديري في الشكل التراثي الملائم لهذه التسمية بحصر المعنى في الواقع؛ ومن جانب آخر، يمكن أن نستخلص مما قلناه معيارا سالبا، أي عندما ينسب شخص لنفسه اسم "روزكروا" أو اسم "صوفي"، فهذا دليل مؤكد، حتى من دون اللجوء إلى فحص الأمور بكيفية أعمق، على أنه ليس كذلك في الحقيقة.

وهناك معيار آخر سالب أيضا ناتج من كون "روزكروا" لم يرتبطوا أبداً بأي تنظيم خارجي؛ فإذا عُرف شخص بعضويته في مثل ذلك التنظيم، فهو أيضا دليل مؤكد على أنّه لم يكن "روزكروا" حقيقي، خلال عضويته الفعلية على الأقلّ. وينبغي ملاحظة أنّ هذا النوع من التنظيمات لم يطلق على نفسه اسم "روزكروا" إلا في عهد متأخر جدا، إذ لم يظهر، كما قلناه سابقا، إلا في بداية القرن السابع عشر، أي قبيل انسحاب "روزكروا" الحقيقيين من الغرب؛ والعلامات تدلّ بوضوح على أنّ تلك التنظيمات قد أمست حينذاك منحرفة بقدر يزيد أو ينقص، أو أنّها على أيّ حال ابتعدت كثيرا عن منبعها الأصلي. والدواعي أكثر لهذا الانحراف أو الابتعاد بالنسبة للتنظيمات التي تشكلت بعدها تحت نفس الاسم؛ ولا شك أنّه لم يكن لأغلبها أي سند لسلسلة أصيلة نظامية سويّة، ولو بطريق غير مباشر، يربطها بـ "روزكروا"[2]؛ ولا نتكلم طبعا هنا عن العديد من التشكيلات التربوية الزائفة المعاصرة التي ليس لها من "روزيكروسيان" إلا الاسم المنتحل، ولا تملك أيّ أثر لتعليم تراثي،

---

(1) هذا هو أحد معاني كلمة "سر" في العربية، وهو المستعمل بالأخصّ في الاصطلاح "التقني" للتصوف الإسلامي.

(2) احتمال وقوع هذه الحالة ينطبق على تنظيمات مثل التنظيم الذي عُرف تحت اسم "روزكروا دُور" (Rose-Croix d'Or) أي "وردة الصليب الذهبية" خلال القرن الثامن عشر.

ولم يفعل مؤسسوها بمبادرة فردية تماما، سوى مجرد التبني لرمز يؤوّله كل واحد وفق هواه، لجهله بمعناه الحقيقي الذي ينفلت تماما عن هؤلاء الـ "ورزيكروسيان" المزعومين، كما يتفلت على أيّ عاميّ جاهل.

وثمة أيضا نقطة يجب الرجوع إليها لمزيد من التوضيح؛ لقد قلنا أنّ في أصل تنظيم "وردة الصليب"، حصل تعاون بين عُرفاء الباطن المسيحي وعرفاء الباطن المسلمين؛ وقد استمر هذا التعاون متواصلا بعد ذلك، إذ كان المقصود بالتحديد استمرارية الرابطة بين المسالك الروحية للشرق وللغرب. بل نذهب إلى ما هو أبعد، فنفس الأشخاص سواء قدموا من المسيحية أو من الإسلام، وعاشوا في الشرق وفي الغرب (والإشارات المتواترة إلى أسفارهم، بغض النظر عن رمزيتها، تُوحي بأنّ الكثير منهم عاشوا هذه الحالة) كا نوا في نفس الوقت "روزكروا" و "صوفيين" (أو متصوفين من درجات عليا)؛ والمقام الروحي الذي أدركوه يجعلهم من وراء الفوارق القائمة بين الأشكال الخارجية، وهي التي لا تؤثر بتاتا في الوحدة الجوهرية والأساسية للعقيدة التراثية. ومن البديهي أن لا بد من مراعاة التمييز بين التصوف وطريقة "روزكروا"، أي بين شكلين مختلفين للتعليم التراثي. و"روزيكروسيان"، أي التلامذة المباشرون أو غير المباشرين لـ "روزكروا"، هم حصريا الذين اتبعوا الطريقة الخاصة بالهرمسية المسيحية؛ لكن، لا يمكن أن يوجد أي تنظيم تربوي روحي جدير حقا بهذا الاسم، ولديه وعي فعلي بغايته، من دون وجود أشخاص في قمة مدارجه تجاوزوا تنوع الظواهر الشكلية. فهؤلاء هم الذين يمكنهم، تبعاً للظروف، الظهور بمظهر "روزيكروسيان" أو كمتصوفين أو في مظاهر أخرى أيضاً؛ إنهم هم الذين يشكلون حقا الرابطة الحية بين جميع التراثيات، حيث أنّ وعيهم بالوحدة يجعلهم يشاركون فعليا في الملة العظمى الأصلية الأولى، التي تفرعت منها كل التراثيات الأخرى تكيفا مع الأزمنة والأمكنة، وهي واحدة في أصلها مثلما هي عليه الحقيقة ذاتها. ((لكن المتصوف لكونه مسلما ملزم بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كلها ظاهرا وباطنا في أيّ وضع كان، مع اعتبار أنّ الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها)).

الباب 39

الفرق بين الأسرار الكُبرى والأسرار الصغرى

في العديد من المرات، خلال ما سبق، أشرنا إلى التمييز بين "الأسرار الكبرى" و"الأسرار الصغرى"، وهما تسميتان مستعارتان من العصر اليوناني القديم، لكنهما في الحقيقة قابلتان لتطبيق في غاية العموم؛ والآن ينبغي علينا التأكيد على هذا التمييز، لكي يكون فهمه أوضح وأدق، والذي ينبغي فهمه قبل كل شيء، هو أنْ لا وجود هنا لأصناف تربوية مختلفة، وإنّما هي مراحل أو درجات لنفس التربية الروحية، باعتبارها مؤلفة لجملة تامة وينبغي اتباعها إلى غايتها القصوى؛ وبالتالي، فإنّ "الأسرار الصغرى"، مبدئيا، ما هي إلا تحضير للـ"أسرار الكبرى"، إذ أنّ منتهاها ليس سوى مرحلة في طريق التربية؛ ونقول: مبدئيا، لأنّ من البديهي أنّ كل كائن لا يمكنه في الواقع أن ينتهي إلا إلى النقطة التي تتوقف عندها إمكانياته الخاصة؛ وبالتالي، فمن الممكن أن لا يكون البعض مؤهلا إلا للـ"أسرار الصغرى"، أو حتى لقسم منها انحصاره يزيد أو ينقص؛ وهذا يعني فقط أنهم غير قادرين على اتباع طريق التربية إلى منتهاها، لا أنهم منخرطون في طريق غير طريق الذين بإمكانهم السير فيه إلى أبعد مما انتهوا إليه.

و"الأسرار الصغرى" تشتمل على كل ما يرجع إلى تطوير إمكانيات الوضع البشري بالنظر إلى كمالها، فهي إذن تؤول إلى ما سميناه، كمال هذا المقام، أي إلى ما يوصف تراثيا كإحياء للـ"وضع الفطري الأصلي الأول". وأمّا "الأسرار الكبرى" فتتعلق تحديدا بتحقيق المقامات "فوق البشرية"، وذلك انطلاقا من النقطة التي انتهت عندها "الأسرار الصغرى"، والتي هي مركز ميدان الفردية البشرية، ثم تعرج به إلى ما وراء هذا الميدان عبر المقامات "فوق الفردية"، لكنها لا تزال مقيدة إلى أن تزج به في المقام المطلق عن كل قيد الذي هو وحده الهدف الحقيقي، وهو المسمى بـ"الانعتاق النهائي" ((ويسمى أحيانا "الفتح الأكبر" في الاصطلاح الصوفي)) أو "الوحدة العظمى" (I'Identité Suprême). ولتمثيل هاتين المرحلتين على التتالي بتطبيق الرمزية الهندسية[1]، يمكن أن نتكلم عن "التحقق الأفقي" ((أو "الإسراء" الذي ينتهي ببلوغ المركز الأرضي حيث الكعبة بيت الله العتيق)) و"التحقق العمودي" ((أو "المعراج إلى "قاب قوسين أو أدنى))؛ والمرحلة الأولى تؤخذ كقاعدة انطلاق

[1] ينظر ما ذكرناه حولها في كتاب "رمزية الصليب".

للمرحلة الثانية؛ وهذه القاعدة تمثل رمزيا بالأرض المناسبة للميدان البشري، وحينئذ فالتحقق "فوق البشري" يوصف كمعراج عبر السماوات المناسبة لمقامات الكائن العليا[1]. ومن اليسير فهم لماذا تفترض المرحلة الثانية بالضرورة التحقق بالمرحلة الأولى: فالنقطة المركزية للمقام البشري هي الوحيدة التي يقع فيها الاتصال المباشر بالمقامات العليا، وفق المحور العمودي الذي يتقاطع مع الميدان البشري في هذه النقطة؛ فلا بدّ إذن أولا من بلوغ هذا المركز ليكون بالإمكان بعد ذلك الصعود وفق اتجاه المحور إلى المقامات فوق البشرية؛ ولهذا، لكي نستعمل لغة "دانتيه"، فإنّ "الجنة الأرضية" مرحلة في الطريق المفضية إلى "الجنة السماوية"[2].

وفي موقع آخر، استشهدنا وشرحنا نصا لـ "دانتيه" يضع فيه "الجنة الأرضية" و "الجنة السماوية" على التتالي في تناسب مع ما ينبغي أن يكون عليه دور السلطة الروحية ودور الحكم الزمني في وجهة النظر التراثية، أي بعبارة أخرى، مع الوظيفة الدينية والوظيفة الملكية[3]؛ وبإيجاز نكتفي بالتذكير بالتبعات الهامة التي تنجرّ عن هذا التناسب من وجهة النظر التي تهمنا الآن. فالحاصل بالفعل هو وجود علاقة مباشرة بين "الأسرارالكبرى" و "التربية الروحية الدينية"، هذا من جهة، وبين "الأسرار الصغرى" و "التربية الملكية" من جهة أخرى[4]. وبالتالي، إذا استعملنا الألفاظ المستعارة من التنظيم الهندوسي للطبقات، يمكن القول أنّ "الأسرار الكبرى" تُعتبر كميدان خاص بـ "البراهمان"، بينما ميدان "الأسرار الصغرى" يختص به "الكشاطرية"[5]. ويمكن أيضا قول أنّ الميدان الأول منهما هو من طراز "فوق طبيعي" و"ميتافيزيقي"، بينما الثاني من نمط "طبيعي" أو "فيزيائي" فقط، وهما يتناسبان فعليا مع السلطة الروحية والحكم الزمني؛ ومن جانب آخر، يسمح هذا بتمييز ما يطبع بوضوح نوع

---

(1) لقد شرحنا هذا التمثيل بتوسع أكبر في كتاب "باطنية دانتيه".

(2) في التراث الإسلامي، المقامان اللذان تنتهي عندهما على التتالي "الأسرار الصغرى" و"الأسرار الكبرى" يُسميان بمقام "الإنسان القديم ((أو الفطري))" وبمقام "الإنسان الكامل"؛ وهاتان الكلمتان تتناسبان إذن بحصر المعنى مع ما يُسمى في "الطاوية" ((أي في الجانب الباطني لملة الشرق الأقصى)) بـ "الإنسان الحقيقي" و "الإنسان العلوي المفارق"، وقد ذكرناهما في تعليق سابق.

(3) ينظر كتابنا "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب الثامن، هذا النص يشكل الفقرة التي يحدد فيها "دانتيه"، في آخر كتابه "دامونارشيا" (De Monarchia)، الصلاحيات التي ترجع على التتالي إلى الباب وإلى الإمبراطور، وهي التي تمثل الهيئة الكاملة لهاتين الوظيفتين في دستور "المسيحية".

(4) الوظائف الدينية والملكية تشتمل على جملة التطبيقات التي توجد مبادؤها على التتالي في التربويات المناسبة لها، ومنها جاء استعمال عبارتي "الفن الديني" (l'art sacerdotal) و"الفن الملكي" (l'art royal) كتسمية لتلك التطبيقات.

(5) حول هذه النقطة يُنظر أيضا "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب الثاني.

المعرفة التي ترجع إليها "الأسرارالكبرى" و"الأسرارالصغرى"، والموظفة في القسم الخاص بالتحقق التربوي لكل منهما. فـ"الأسرار الصغرى" تشتمل أساسيا على معرفة الطبيعة (من وجهة النظر التراثية طبعا، لا العامية التي هي وجهة نظر العلوم الحديثة)، و"الأسرار الكبرى" تشتمل على معرفة ما وراء الطبيعة. فالمعرفة الميتافيزيقية الخالصة ترجع إذن بالتخصيص إلى "الأسرار الكبرى"، بينما معرفة العلوم التراثية ترجع إلى "الأسرار الصغرى"؛ وحيث أن الأولى منهما هي المبدأ الذي تتفرع منه بالضرورة كل العلوم التراثية، فهذا يستلزم أيضا أنّ "الأسرار الصغرى" مرتبطة جوهريا بـ"الأسرار الكبرى" حيث يكمن مبدؤها، كما أنّ الحكم الزمني، لكي يكون شرعيا، مرتبط بالسلطة الروحية حيث يوجد مبدؤه.

لقد تكلمنا عن "البرهمان" و"الكشاطرية"، لكن لا ينبغي أن ننسى أنّ "الفايشيا" ((أي الطبقة الثالثة من النظام الاجتماعي الهندوسي)) يمكن أيضا أن يكونوا مؤهلين للتربية الروحية؛ والأشكال التربوية الخاصة بهم في كل مكان هي بالفعل الأشكال المعتمدة على ممارسة الحرف، التي ليس في نيتنا الرجوع إليها بإسهاب، إذ أننا شرحنا بما فيه الكفاية مبدءها وسبب وجودها في موقع آخر[1]، زيادة على ما ذكرناه حولها هنا عدّة مرات، حيث أنّ كل ما تبقى من تنظيمات تربوية في الغرب يرتبط تحديدا بمثل تلك الأشكال. والميدان التربوي الملائم للـ"فايشيا" بالتخصيص، فضلا عن "الكشاطريه" هو ميدان "الأسرار الصغرى"؛ واشتراكهما في هذا الميدان، إن أمكن القول، هو الذي أدّى في كثير من الأحيان إلى قيام اتصالات بين الأشكال التربوية المخصوصة بين هؤلاء وهؤلاء[2]، وبالتالي أدّى إلى وجود علاقات وثيقة بين التنظيمات التي يتم فيها على التتالي تطبيق تلك الأشكال[3]. ومن البديهي أنّ وراء المقام البشري، تنمحي تماما الفوارق الفردية ولا يمكن لها أن تلعب أيّ دور، وهي الفوارق التي تعتمد عليها أساسيا التربويات الحرفية؛ وبمجرد بلوغ الكائن إلى "الوضع الفطري الأصلي الأوّل" تزول التمييزات المولدة لمختلف أنواع الوظائف "المتخصصة"، مع كونها جميعا، أو بالأحرى لكونها جميعا، تستمد على السواء من نفس منبع ذلك الوضع الفطري؛

---

(1) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب الثامن.

(2) في الغرب، الأشكال التربوية الخاصة بالكشاطريه وُجدت في تنظيمات الفروسية خلال العصر الوسيط، أو في ما ينبغي اعتباره كمكافئ لها بأقرب ما يمكن إلى الصحة.

(3) لكي نكتفي هنا بإعطاء مثال نموذجي واحد، نقول أنّ هذا هو الذي يفسر استعمال عبارة "فن ملكي" واستمرالاحتفاظ بها إلى أيامنا هذه في تنظيم كتنظيم الماسونية، المرتبط في أصوله بممارسة حرفة.

وإلى هذا المنبع المشترك نفسه، ينبغي فعلا الصعود ببلوغ غاية "الأسرار الصغرى" لكي تتم الحيازة الكاملة لكل ما تتضمنه ممارسة وظيفة ما.

وإذا نظرنا إلى تاريخ البشرية وفق القوانين الدورية كما تعلمه المذاهب التراثية، ينبغي أن نقول أنّ الإنسان في الأصل، بحيازته الكاملة لوضعية وجوده، كان بذلك حائزا تلقائيا على القدرات المناسبة لجميع الوظائف قبل ظهور أيّ تميّز فيها؛ ولم يقع تقسيم لهذه الوظائف إلا في مرحلة لاحقة، تمثل وضعا أدنى من "الوضع الفطري الأصلي الأول"؛ لكن كل إنسان فيه، رغم أنّه لم يبق حائزا إلا على بعض القدرات المعيّنة، كان لا يزال تلقائيا وفعليا واعيا بقدراته هذه. ولم يفقد هذا الوعي إلا في طور زمني تفاقم فيه التعتيم؛ فأصبحت التربية الروحية حينذاك ضرورية لكي تتيح للإنسان العودة بذلك الوعي، إلى الوضع السابق الملازم لنفس هذا الوعي الفعلي؛ وهذا هو بالفعل هدفها الأول، الذي تتوجه نحوه مباشرة بأقرب كيفية. ولكي يكون هذا ممكنا، لا بُد من تبليغ متواصل يصعد بواسطة "سلسلة" غير منقطة، إلى الوضع الذي يُقصد إحياؤه من جديد، وهكذا من القريب إلى الأقرب، إلى غاية بلوغ "الوضع الفطري الأصلي الأول" نفسه؛ لكن السلوك لا ينتهي عند هذا الحدّ، إذ أنّ "الأسرار الصغرى" ليست سوى مرحلة تحضيرية للـ "أسرار الكبرى"، أي لحيازة المقامات العليا للكائن، وبالتالي لا بدّ في النهاية من العروج إلى ما وراء الأصول الأولى للبشرية؛ ولهذا، فإنّ البحث عن أصل "تاريخي" للتربية الروحية يظهر خاليا تماما من كل معنى. ونفس الشيء يقال عن الحرف والفنون والعلوم حسب مفهومها التراثي والشرعي؛ وذلك لأنها، عبر تميزات وتكيّفات متعددة، لكنها ثانوية، تتفرع جميعا على السواء من "الوضع الفطري الأصلي الأول" التي يتضمنها كلها مبدئيا؛ ومن هنا ترتبط بمراتب الوجود الأخرى، وحتى بما وراء الطور البشري، وهذا ضروري، لكي تساهم كل واحدة منها فعليا حسب مرتبتها ووفق مقدارها، في تحقيق "مخطط المبدع الأعظم للكون".

وينبغي أيضا إضافة أنّ ميدان "الأسرار الصغرى" هو وحده الذي يمكن أن تحدث فيه انحرافات، خلافا للـ "أسرار الكبرى" التي ميدانها المعرفة الميتافيزيقية الخالصة، وهي بالأساس معرفة واحدة ثابتة لا تتغير، بمقتضى طابعها المبدئي نفسه؛ ومن هنا يمكن تفسيروقائع كثيرة تتعلق ببعض التنظيمات التربوية المنقوصة. وتلك الانحرافات، تفترض بصفة عامة حدوث انقطاع للارتباط المعتاد السوي مع "الأسرار الكبرى"، انجر عنه أخذ "الأسرار الصغرى" كغاية في حدّ ذاتها؛ وفي هذه الأوضاع، لا يمكن لها حتى أن تبلغ حقا إلى منتهاها، وإنّما تتشتت إن صحّ القول في تطور للقدرات الثانوية

التي يزداد تفرعها أو ينقص؛ وحيث أنّ هذا التطور لم يعد موجها نحو هدف أسمى، فهو يوشك أن يأخذ حينئذ طابع "نشاز" مشكلا الانحراف تحديدا. ومن جانب آخر، في ميدان "الأسرار الصغرى" هذا، وفيه وحده، يمكن لضدّية التربية أن تعارض التربية الحقيقية وأن تدخل معها في صراع[1]؛ أمّا "الأسرار الكبرى" المتعلقة بالمقامات "فوق البشرية" وبالميدان الروحي الخالص، فهي بمقتضى نفس طبيعتها، من وراء مثل تلك المعارضة، أي أنّها مغلقة تماما أمام كل ما ليس هو تربية حقيقية في نظر الشرعية التراثية. والحاصل من كل هذا، أنّ إمكانية الضياع والضلال تبقى ما لم يرجع الكائن إلى "الوضع الفطري الأصلي الأوّل"، لكن وجودها يزول بمجرّد بلوغ مركز الفردية الإنسانية؛ ولهذا يمكن القول أنّ الواصل إلى هذه النقطة، أي إلى منتهى "الأسرار الصغرى" قد حصل له تقديريا "الانعتاق"[2] (أو "الفتح")، مع أنّه لا يمكن أن يكون كذلك فعليا إلا بعد أن يقطع طريق "الأسرار الكبرى" ويتحقق في النهاية بمقام "الوحدة العظمى".

---

(1) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 38.

(2) المتحقق بهذا المقام يسمى في البوذية بـ "أناكامي"، أي "الذي لا يرجع" إلى وضع من الظهور الفردي.

الباب 40

الفرق بين تربية الإمامة الروحية والتربية الملكية

رقم (4) غير موجود

مع أنّ ما كنا بصدد بيانه كافٍ في الجملة لتوضيح ما يطبع تربية الإمامة الروحية والتربية الملكية، فإننا نعتقد وجوب مزيد من الإلحاح ولو قليلا حول مسألة العلاقات بينهما، وهذا بسبب المفاهيم الخاطئة التي صادفناها في العديد من الجهات؛ وهي تنحو إلى اعتبار كل واحدة منهما كمنظومة كاملة في حدّ ذاتها، بحيث لا تمثلان درجتين مختلفتين في نفس سلم درجات السلوك الروحي، وإنما صنفين متباينين من التعاليم يتعذر الوصل بينهما. ويبدو عموما أنّ المقصد الرئيسي للذين ينشرون مثل هذا التصور هو إظهار التعارض بين التراثيات الشرقية التي هي من الطراز الروحي التأملي، والتراثيات الغربية التي هي من صنف ملكي وحربي أو عملي؛ وحتى عندما لا تذهب المقارنة إلى حدّ التصريح بأنّ هذه الأخيرة أسمى من الأولى، فإنّه يزعم أنهما متساويتان قدرا على أيّ حال. ونضيف عرضا أنّ هذا الادعاء يُصحب في أكثر الأحيان، في ما يخص التراثيات الغربية، بنظرات تاريخية وهمية تتعلق بأصلها، مثل افتراض وجود "تراث متوسطي" ((أي تراث، خاص تشترك فيه كل شعوب البحر الأبيض المتوسط)) بدائي واحد، مع أنّ وجوده المتوهّم لم تثبت صحته أبداً. والحقيقة هي أنّ في الأصل، وقبل تقسيم الطبقات الاجتماعية، لم يكن هناك تمييز ولا اختلاف بين الوظيفتين أي الإمامة الروحية (Sacerdotale) والملكية (royale)؛ فلقد كانتا متوحّدتين معاً في مبدئهما المشترك، الذي هو من وراء الطبقات، التي لم تتفرع منه إلا في طور لاحق من الدورة الزمنية للبشرية الراهنة[1]. ومن البديهي أنه بحدوث التميز الطبقي، أصبح كل تنظيم اجتماعي، بشكل أو بآخر، مشتملا عليها جميعا على السواء، إذ أنها تمثل مختلف الوظائف التي ينبغي بالضرورة أن تتواجد معاً. فلا يمكن تصور مجتمع يتألف من البراهمان فقط، ولا يتصور مجتمع آخر يتألف من الكشاطرية فقط. ووجود هذه الوظائف معا يستلزم بالطبع ترتيبا تدرجيا للأفراد القائمين بها؛ فالبرهامان أعلى من الكشاطرية بمقتضى الفطرة الطبيعية، لا لأنهم أخذوا تعسفيا المكانة الأولى في المجتمع؛ فهم أعلى لأنّ المعرفة أعلى من العمل الظاهري، ولأنّ الميدان

---

[1] ينظر السلطة الروحية والحكم الزمني، الباب الأول.

"الميتافيزيقي" أعلى من الميدان "الفيزيائي"، كما أنّ المبدأ أعلى مما يتفرع منه؛ ومن هنا جاء أيضا، بكيفية تلقائية طبيعية، التمييز بين "الأسرار الكبرى المشكلة لتربية الإمامة الدينية تخصيصا ، و"الأسرار الصغرى" المشكلة للتربية الملكية تخصيصا.

وبعد هذا التوضيح، فما من تراث نظامي سوي كامل، إلاّ ويشتمل في نفس الوقت. على التربيتين معا في جانبه الباطني، أو بعبارة أدق على القسمين المؤلفين للتربية، أي على "الأسرار الكبرى" و "الأسرار الصغرى"، وهذه الثانية تابعة أساسيا للأولى، كما تدل عليه بجلاء الكلمات نفسها الدالة عليهما. وهذه التبعية لم ينكرها إلا الكشاطرية المتمرّدون، الذين سعوا إلى قلب العلاقات السوية، واستطاعوا أحيانا، تشكيل نوع من التراث غير النظامي والمنقوص، ومختزل في ما ينطبق على ميدان "الأسرار الصغرى"، وهو الوحيد الذي كانت لديهم معرفة به، وعرضوها خطأ على أنها تمثل جملة التعليم التراثي بكامله[1]. وفي مثل هذه الحالة، لا يبقى من التربية سوى التربية الملكية، في هيئة متدنية ومنحرفة لأنها لم تعد مرتبطة بالمبدأ الذي يجعلها مشروعة؛ وفي المقابل، أي في الحالة التي لا وجود فيها إلا تربية الإمامة الروحية، فمن المستحيل يقينا وجود أدنى مثال لها في أيّ مكان. وهذا كاف لإعادة وضع الأمور في نصابها: فإنْ وجد حقا نوعان للتنظيمات التراثية والتربوية، فإنّ أحدهما نظامي سوي والآخر غير نظامي وغير سوي، أحدهما كامل والآخر ناقص (وينبغي إضافة أنّه ناقص مبتور من أعلاه)؛ وبصفة عامة مطلقة، لا يمكن أن يوجد غير هذا بتاتا، سواء في الغرب أو في الشرق.

وكما قلناه في العديد من المناسبات، من المؤكد أنّ التوجهات التأمّلية، في الوضع الراهن على أيّ حال، هي في الشرق أوسع انتشارا بكثير منها في الغرب، بينما التوجهات العملية (أو بالأحرى "الحركية" بالمعنى الأكثر سطحية) هي الأكثر تفشياً في الغرب؛ لكن رغم كل شيء، ليس في هذا سوى مسألة نسب، وليست مسألة اقتصارية حصرية. ولو كان ثمة وجود لتنظيم تراثي في الغرب (ونعني هنا تنظيماً تراثياً كاملاً، مشتملاً فعلياً على الجانبين الظاهري والباطني) كما هو حال تنظيمات الشرق، لاشتمل على تربية الإمامة الروحية والملكية معاً في نفس الوقت، مهما كانت الأشكال الخاصة التي يكتسيها ليتكيف مع أوضاع الوسط، لكن دائما مع الإقرار بسمو الأولى على

---

(1) ينظر "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب الثالث.

الثانية، وهذا مهما كان عدد الأفراد المؤهلين لتلقي هذه أو تلك من هاتين التربيتين؛ إذ لا اعتبار هنا للعدد، ولا يمكن أصلا أن يغير ما هو ملازم لطبيعة الأشياء نفسها[1].

والباعث على التوهم، هو أنّ في الغرب، حتى إن كانت التربية الملكية غير موجودة في الوقت الراهن مثلها مثل تربية الإمامة الروحية[2]، فالعثور على مخلفات من الأولى أيسر من العثور على بقايا من الثانية؛ وهذا يعود قبل كل شيء إلى العلاقات التي كانت قائمة عموما بين التربية الملكية والتربويات الحرفية كما نبهنا عليه سابقا، وهذا هو سبب وجود تلك المخلفات في التنظيمات المتفرعة من هذه التربويات الحرفية المتبقية حتى الآن في العالم الغربي[3]. بل يوجد أمر أغرب من هذا، وهو الظاهرة التي نرى فيها أحيانا بكيفية جزئية تزيد أو تنقص، لكن التعرف عليها يسير جدا، عودة ظهور ملامح من تلك التراثيات المنقوصة والمنحرفة كما كانت عليه حال انحطاطها، وفي ظروف مكانية وزمانية متنوعة جداً، انجرت عن تمرد الكشاطرية؛ وعلامتها الرئيسية تتمثل في اتجاهها 'الطبائعي'[4]؛ ومن دون مزيد في الإلحاح، ننبه فقط على الاهتمام الزائد، في مثل هذه الحالة،

---

(1) تبعاً لما ذكرناه حول التناسب بين التربيتين، وبين 'الأسرار الكبرى' و'الأسرار الصغرى' على التتالي، ولتجنب كل لبس، ينبغي توضيح أنّ من الخطأ التام افتراض أنّ تربية الإمامة الروحية لا تتضمن المرور على ميدان 'الأسرار الصغرى'؛ لكن في الحقيقة، يمكن أن يتم هذا المرور بكيفية أسرع بكثير في مثل هذه الحالة، لأنّ البراهمان، بمقتضى طبيعتهم، يتوجهون بكيفية أكثر مباشرة إلى المعرفة المبدئية، وبالتالي، لا حاجة لهم بالتركيز على تطور مفصل للقدرات العرضية، ويمكنهم اختزال مرحلة 'الأسرار الصغرى' إلى أدنى حدّ، أي الاكتفاء بما يشكل الجوهر والذي يهدف مباشرة إلى التحقق بـ'مقام الفطرة الأصلية الأولى'.

(2) من البديهي في هذا كله، أننا نعني بهذه 'الألفاظ دلالتها الأكثر عموما، والمتمثلة في التربويات الملائمة على التتالي لطبيعة الكشاطرية ولطبيعة البراهمان، لأنه في ما يتعلق بالوظائف المناسبة لهما في الميدان الاجتماعي، لا يمثل تنصيب الملوك ورسامة الإمامة الدينية إلا 'إبرازا خارجيا' كما ذكرناه سابقا، أي أنها لم تعد راجعة إلا إلى الميدان الظاهري ولا تستلزم أي تربية، حتى في مظهرها التقديري النظري.

(3) في هذا الصدد، يمكن بالخصوص التذكير بوجود درجات 'الفروسية" من بين المراتب العليا التي اندرجت في الماسونية تخصيصا؛ ومهما كان في الواقع أصلها التاريخي الذي يبعد أو يقرب، وهي مسألة يمكن أن يستمر النقاش فيها بلا حدّ ومن دون الوصول أبداً إلى أيّ حل معيّن، فإنّ المبدأ نفسه لوجودها لا يمكن حقا تفسيره إلا من هذه الجهة، وهذا هو المهمّ في وجهة النظر التي نقف عندها الآن.

(4) يبدو أنّ بروز مظاهر هذا الطابع قد عرف أكبر توسع في عصر النهضة ((أي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر))، لكن حتى في أيامنا هذه، لا تزال تلك المظاهر حاضرة بقوة، مع أنّ لها عموما سمة خفية جداً، وهي مجهولة تماما، لا من طرف 'الجمهور العريض' فحسب، بل حتى من غالبية الذين يزعمون التخصص في دراسة ما اصطلح بغموض تسميته بـ'الجمعيات السرية'.

بوجهة نظر "سحرية" (والمقصود هنا لا ينحصر في البحث عن ظواهر خارجية غرابتها تزيد أو تنقص، كما هو الحال في التربية الزائفة)، وهي ناجمة عن تحريف للعلوم التراثية المنفصلة عن مبدئها الميتافيزيقي[1].

و"اختلاط الطبقات الاجتماعية" وعدم التمييز بينها، أي في الجملة تدمير كل سلم حقيقي لترتيب الدرجات، وهو المميز للطور الأخير لدورة "كالي يوكا"[2]، يزيد في صعوبة التحديد الصحيح للطبيعة الحقيقية للعناصر التي أشرنا إليها، لاسيما بالنسبة للذين لا ينفذون إلى صميم الأمور؛ ولا شك أننا لم نبلغ بعد إلى الدرجة القصوى في البلبلة والفوضى. وقد انطلقت الدورة التاريخية من مستوى أعلى من التميّز الطبقي، وفي هبوطها التدريجي الذي بينا مراحله في موقع آخر[3]، لا بدّ أن تؤول إلى مستوى أدنى من نفس ذلك التميّز؛ وذلك، كما ذكرناه سابقا، لأنه توجد طبعا كيفيتان متعاكستان للتواجد خارج الطبقات: إما فوقها وإما تحتها، أي فوق أعلاها أو تحت أدناها؛ وإذا كانت الحالة الأولى من بين الاثنتين هي التي كان عليها البشر في بداية الدورة، فالثانية منهما هي حالة الأغلبية الساحقة في طورها النهائي؛ ونحن نرى، منذ الآن، علامات لها واضحة، ولا جدوى من التروي في شأنها، إذ لا يمكن لأيّ أحد، إلا إن أعماه التعصب لبعض الآراء المسبقة، إنكار التوجه نحو تسوية النظام الطبقي الاجتماعي في المستوى الأسفل، وأنه إحدى أبرز سمات عصرنا الراهن[4].

لكن يمكن الاعتراض على هذا بقول أنه إذا كانت نهاية دورة ما، تتطابق بالضرورة مع بداية دورة تتلوها، فكيف يمكن لأسفل نقطة أن تلتقي مع أعلى نقطة؟ لقد أجبنا في موقع آخر عن هذا السؤال[5]؛ والجواب هو أنه بالفعل لا بد من وقوع تقويم لا يمكن أن يحدث إلا عند بلوغ أسفل نقطة بالتحديد؛ وهذا يرجع بحصر المعنى إلى سرّ "انقلاب الأقطاب". ولا بدّ من التحضير لهذا الانقلاب، حتى من الجانب الظاهري، قبل نهاية الدورة الراهنة؛ لكن لن يستطيع القيام به إلا من

---

(1) ينبغي إضافة أنّ هذه التربويات المتدنية والمنحرفة، هي التي تكون طبعا قابلة للتوظيف من طرف المؤثرات الواردة من ضدّية التربية؛ وفي هذا الصدد نذكّر بما قلناه في موقع آخر حول استعمال كل ما يمثّل "حثالة" بهدف عمل تخريبي (ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، البابان 26 و 27).

(2) في هذا الموضوع ينظر بالخصوص "فيشنو - بورانا".

(3) ينظر "السلطة الروحية والحكم الزمني" الباب السابع.

(4) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب السابع.

(5) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب20و23.

بجمعه لقدرات السماء والأرض، ولقدرات الشرق والغرب، سيبرز في الخارج، سواء في ميدان العرفان الباطني أو في ميدان العمل الظاهري، السلطة المزدوجة الروحية والملكية ((أي الخلافة الربانية الكاملة كما ستتجلى ظاهرة في المهدي والمسيح عليهما السلام في آخر الزمان)) المصونة عبر العصور في كمال مبدئها الفريد عند الأخفياء الحائزين على ميراث الملة الأصلية الكلية الأولى. ومما لا جدوى منه إرادة البحث منذ الآن عن معرفة متى وكيف سيحدث ذلك الظهور، ولا شك أنه سيكون مختلفا عن كل ما يمكن تخيله في هذا الشأن؛ فـ"أسرار القطبانية" محروسة مكنونة بلا ريب، ولا سبيل إلى الاطلاع على شيء منها في الخارج قبل الزمن المحدد لظهورها.

الباب 41

نظرات حول الهرمسية

قلنا سابقا أنّ الـ"روزكروا" كانوا بالخصوص أشخاصاً بلغوا الغاية الفعلية من مرحلة "الأسرار الصغرى"، وأنّ تربية "رُوزيكروسيان" التي كانوا مصدرإلهامها، كانت شكلا خاصا مرتبطا بالهرمسية المسيحية، وبالمقاربة بين هذا وما شرحناه أخيرا، يمكن، بصفة عامة، فهم كون الهرمسية تنتمي إلى ميدان ما يسمى بـ"التربية الملكية". لكن، من المستحسن إعطاء بعض التوضيحات الأخرى حول هذا الموضوع، لأنّ العديد من الالتباسات قد تسربت هنا أيضا، وأمسى الكثير يستعمل كلمة "هرمسية" نفسها بكيفية غامضة جدا ومبهمة المعنى؛ ولا نعني بهذا الإخفائيين فقط، إذ شأنهم في هذا في غاية البداهة، وإنّما هناك آخرون، رغم دراستهم للمسألة بكيفية أكثر جدّية، يبدو أنهم لم يدركوا بالضبط ما هو مقصود في الحقيقة، ربما بسبب بعض الآراء المسبقة.

وفي البداية ينبغي ملاحظة أنّ كلمة "هرمسية" تدلّ على أنّ المقصود تراث من أصل مصري، اكتسى بعد ذلك شكلا إغريقيا، خلال العهد الإسكندري بلا شك، وانتقل في هذا الشكل، خلال العصر الوسيط، وفي نفس الوقت إلى العالم الإسلامي وإلى العالم المسيحي؛ ونضيف أنّ قسمه الأكبر انتقل إلى هذا الثاني بواسطة الأول أي العالم الإسلامي[1]، كما تشهد عليه الألفاظ العربية أوالمعرّبة الكثيرة التي استعملها الهرمسيون الأوروبيون، بدءا من كلمة "الخيمياء" نفسها[2] ((أي الكيمياء بمفهومها القديم الأصيل لا العامي الحديث)). وبالتالي، فمن التعسف التوسع في هذه التسمية لتشمل أشكالا تراثية أخرى، كما لا ينبغي مثلا تسمية "قباله" غير ميدان الجانب الباطني للملة العبرية[3]. وهذا طبعاً لا يعني عدم وجود ما يكافئ الهرمسية في تراثيات أخرى، بل هو موجود،

---

(1) يُقارب هذا أيضا مع ما ذكرناه حول علاقات "الروزيكروسيانيزم" من حيث أصله، مع التصوف الإسلامي.

(2) كلمة "كيمياء" هذه، عربية في شكلها، لا في جذرها؛ ومن الراجح أنّها مشتقة من الاسم "كيمي" (Kemi) أي الأرض السوداء" الذي كان يُطلق على مصر القديمة، وهذا يدل أيضا على أصل هذا العلم.

(3) دلالة كلمة "قباله" هي بالضبط نفس دلالة كلمة "تراث"؛ لكن حيث أنّ هذه الكلمة عبرية فلا داعي عند استعمال لغة أخرى غير العبرية، إلى تطبيقها على أشكال تراثية أخرى غير التي تنتمي إليها هي تخصيصا، فمن الممكن أن تنجم عن ذلك التباسات. وكذلك كلمة "تصوف" في العربية، يمكن أخذها للدلالة على كل ما يتسم بطابع باطني وتربوي روحي،=

حتى أنّ هذا العلم التراثي الذي هو الخيمياء[1] له بالضبط ما يطابقه في تعاليم الهند والتبت والصين، وإن كان طبعا بأنواع أخرى من التعبير ومناهج مختلفة في التطبيق؛ لكن، حالما ننطق باسم "هرمسية"، فإنّنا نحدد به شكلا معيّنا واضحا، لا مصدر له سوى الأصل الإغريقي المصري. وبالفعل، فإنّ هذا الاسم يدلّ على منظومة من التعاليم ترجع إلى "هرمس" ((وهو المسمى في التراث الإسلامي بالنبي إدريس ﷺ))، من حيث اعتباره من طرف الإغريق مطابقا لـ"طوث" المصري؛ وهذا يشير إلى أنّ هذه المنظومة متفرعة بالأساس من تعليم خاص بالإمامة الروحية، لأنّ طوث في دوره المتمثل في حفظ وتبليغ التراث، ليس سوى الممثل نفسه لمجمع الإمامة الروحية المصرية القديمة، أو بالأحرى، لكي يكون التعبير أصح هو الممثل لمبدأ الوحي "فوق البشري" الذي يستمد منه ذلك المجتمع سلطته، والذي باسمه كان يُصيغ ويبلّغ المعرفة الروحية ومسالكها. ولا ينبغي هنا رؤية أدنى تناقض مع انتماء ذلك التعليم إلى ميدان التربية الملكية تخصيصا، إذ من المعلوم أنّ ما هي تراث نظامي سوي كامل، إلا ومجمع إمامته الروحية، بمقتضى وظيفته التعليمية الأساسية، يوفر التربيتين معاً على السواء، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، وبالتالي فهو يُضفي الشرعية الفعلية على التربية الملكية نفسها بربطها بمبدئها الأعلى، كما أنّ الحكم الزمني لا يمكنه أخذ شرعيته إلا برسامة يأخذها من السلطة الروحية[2].

وبعد هذا التوضيح، فالسؤال الرئيسي المطروح هو التالي: هذه المنظومة التي احتفظت باسم "الهرمسية"، هل بالإمكان اعتبارها مشكّلة لمذهب تراثي تام كامل في حدّ ذاته؟ والجواب لا يمكن أن يكون إلا بالنفي، لأنّ المقصود هنا لا يعدو معرفةً من نوع كوسمولوجي فقط، لا ميتافيزيقي، مع التطبيق المزدوج لكلمة كوسمولوجي على "العالم الكبير" ((أي الكون)) وعلى "العالم الصغير" ((أي الإنسان)) إذ من البديهي في كل اعتبار تراثي، وجود تناسب وثيق بين هاتين الوجهتين في النظر. فمن غير المقبول إذن اعتبارالهرمسية – بالمعنى الذي أخذته هذه الكلمة منذ العهد الإسكندري واستمرت في الاحتفاظ به منذ ذلك العصر– ممثلة، ولو بصفة "تكيف"، للجملة

=في أيّ شكل تراثي مهما كان؛ لكن عندما نستعمل لغة أخرى، يجدر تركها مختصة بالشكل الإسلامي الذي تنتمي إليه من حيث أصلها.

(1) منذ الآن ننبّه على أنه لا بدّ من التمييز بين الخيمياء والهرمسية وعدم المطابقة بينهما بكل بساطة. والهرمسية، بحصر المعنى هي منظومة تعاليم، بينما الخيمياء تطبيق فقط.

(2) ينظر "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب الثاني.

الكاملة للتراث المصري، لاسيما وأنّ هذا يتناقض بوضوح مع الدور الرئيسي الذي لعبته السلطة الروحية الذي أشرنا إليها آنفاً؛ لكن، والحق يُقال، يبدو أنّ وجهة النظر الكوسمولوجية في ذلك التراث، عرفت بالخصوص توسعاً كبيرا، حسبما يبدو من المخلفات المتبقية منه إلى الآن، والتي يكتنفها عدم الوضوح سواء في النصوص أو في المباني؛ ولا ينبغي نسيان أن ليس بالإمكان أبداً أن تكون تلك الوجهة في النظر سوى وجهة ثانوية وعرضية، وهي تطبيق للتعليم المبدئي في ما يمكن تسميته بـ "العالم البرزخي الأوسط" أي ميدان الظهور اللطيف حيث توجد الامتدادات الجسدية الخارجية للفردية الإنسانية، أو القدرات التي يتعلق تطوّرها بـ "الأسرار الصغرى" تخصيصا[1].

وقد يكون من المهم، لكنه صعب بلا ريب، البحث عن كيف أمكن لهذا القسم من التراث المصري أن ينعزل وحده إن صحَّ القول ويبقى محفوظا بكيفية تبدو مستقلة، ثم يندرج خلال العصر الوسيط في العلوم الباطنية الإسلامية والمسيحية (وهذا لا يمكن أن يفعله مذهب تراثي تام كامل)؛ واندراجه فيهما بلغ إلى حدّ أن أصبح جزءا مكملا لكل منهما، ووفر لهما جملة كاملة من الرمزية أضحت، بنقلة ملائمة، موظفة أحيانا كحامل لحقائق من طراز أعلى[2]. ولا نريد هنا الدخول في هذه الاعتبارات التاريخية المعقدة جداً؛ ومهما كان شأن هذه المسألة الخاصة فإنّنا نذكر بأنّ علوم الميدان الكوسمولوجي هي التي كانت فعلا، في الحضارات التراثية، من اختصاص الكشاطرية أو من يكافؤهم، بينما الميتافيزيقا الخالصة كانت، كما ذكرناه سابقا، من خصوصيات البراهمان. ولهذا، بفعل تمرّد الكشاطرية ضدّ السلطة الروحية للبراهمان، أمكن أحينا تشكيل تيارات تراثية منقوصة، ومختزلة في هذه العلوم وحدها منفصلة عن مبدئها العلوي المفارق، بل كما ذكرناه آنفا، منحرفة في الاتجاه "الطبائعي"، بإنكارها للميتافيزيقا وعدم اعترافها بالطابع الثانوي التابع المميز للعلوم "الفيزيائية"[3]؛ وكذلك إنكارها للأصل الذي يعود إليه كل تعليم تراثي تربوي، لاسيما المخصوص

---

(1) وجهة النظر الكوسمولوجية تشتمل طبعاً أيضاً على معرفة ميدان الظهور الجسماني، لكنها تعتبره بالخصوص من حيث ارتباطه بميدان الظهور اللطيف والنفساني، بصفته مبدءا مباشرا له، وهي في هذا تختلف تماما عن وجهة النظر العامية للفيزياء الحديثة.

(2) مثل هذه النقلة هي دوماً ممكنة بالفعل، ما لم تنقطع الصلة مع مبدأ علوي مفارق حقيقي. ولقد قلنا أنّ العملية الهرمسية نفسها التي تؤول إلى الحصول على "حجر الحكمة" ((أو "الإكسير"))، يمكن اعتبارها كتمثيل لسيرورة السلوك الروحي في جملته؛ لكن في هذه الحالة، لا يتعلق القصد بالهرمسية نفسها، وإنّما بصفتها قابلة لتوظيفها كقاعدة لأمر من طراز آخر، وهذا بكيفية مماثلة لتوظيف الجانب الظاهري من التراث كقاعدة لشكل تربوي روحاني.

(3) من البديهي أننا نأخذ هنا هذه الكلمة بمعناها القديم والاشتقاقي بالضبط.

بالكشاطرية، أي أصله الروحي في جوهره (والشروح التي قدمناها كافية في بيان العلاقة الوثيقة بين هذا الإنكار والآخر الذي سبقه)؛ وبالتأكيد، لا نعني بهذا أنّ الهرمسية تشكل في نفسها مثل هذا الانحراف، أو أنها تستلزم أيّ أمر غير شرعي، إذ لو صحّ ذلك لكان من المستحيل طبعا اندراجها ضمن أشكال تراثية شرعية؛ لكن ينبغي أن نقرّ بأنّ بالإمكان تعرّضها لذلك بسهولة بمقتضى نفس طبيعتها كلما تهيأت الظروف الملائمة لذلك الانحراف[1]. وفوق هذا، فهنا بصفة أعم، يوجد خطر جميع العلوم التراثية عندما تُطوّر كغاية في حدّ ذاتها إن صحّ القول، فهي بذلك تتعرض إلى فقدان النظر إلى ارتباطها بالأصل المبدئي. والخيمياء، التي يمكن تعريفها بأنها تمثل التطبيق "التقني" للهرمسية إن أمكن القول، هي "فنّ ملكي" حقا، أي أنها منهج تربوي يتلاءم بالأخصّ مع طبيعة الكشاطرية[2]؛ لكن من هنا تظهر بالتحديد مكانتها الصحيحة في جملة تراث مشكّل بكيفية نظامية سوِيّة؛ ثم مع هذا، لا بدّ من تجنب خلط وسائل التحقق التربوي الروحي، مهما كانت، مع هدفه، الذي هو دائما في النهاية، المعرفة الخالصة.

ومن جانب آخر، ينبغي الحذر التامّ، من التوجه الحاصل أحيانا نحو إقامة مطابقة أو مقاربة بين الهرمسية و"السحر"؛ وحتى إذا كان المقصود من هذه الكلمة معنى يختلف عن معناها الشائع، فيُخشى حينئذ من هذا التعسّف اللغوي أن يحدث التباسات سيئة؛ وبالفعل، فإن السحر، بمعناه الحرفي، كما شرحناه مفصّلاً، ليس سوى أحد أحطّ العلوم من بين كل تطبيقات المعرفة التراثية. ولا نرى إمكانية وجود أيّ فائدة في التذكير به عندما يكون المقصود في الحقيقية أمورا من صنف أعلى، رغم كونها لا تزال عرضية. ومع هذا يمكن أن يكون هنا أمر آخر غير مجرد مسألة اصطلاح سيء التطبيق. فكلمة "سحر" في عصرنا، تُحدث عند البعض انبهارا غريباً، وكنا ذكرناه سابقا؛ فإنّ الولع بمثل هذه الوجهة من النظر، ولو نظريا من حيث القصد فقط، مرتبط هو أيضا بالمحطاط للعلوم التراثية عندما تنفصل عن مبدئها الميتافيزيقي؛ وهذا هو العائق الرئيسي الذي يعترض كل محاولة لإحياء أو لإعادة تشكيل مثل هذه العلوم إذا لم يكن الانطلاق من البداية الحقيقية باعتبار جميع

---

[1] في الغرب حدثت مثل هذه الظروف، خاصة خلال الانتقال من العصر الوسيط إلى العصور الحديثة، وهذا ما يفسر ظهور وشيوع بعض الانحرافات من هذا الصنف خلال عصر النهضة، كما ذكرناه سابقا.

[2] لقد قلنا أنّ "الفنّ الملكي" هو بحصر المعنى تطبيق للتربية المناسبة له (أي الخاصة بالكشاطرية)؛ لكن للخيمياء، بالفعل، طابع تطبيقي للتعليم المبدئي الهرمسي؛ ووسائل التربية، باعتبار منحاها "النازل" إن صحّ القول، هي طبعا تطبيق لنفس مبدئها، بينما بالعكس، من حيث اعتبار منحاها "الصاعد"، هي "قاعدة" تتيح الوصول إلى ذلك المبدأ.

الوجوه، ألا وهي المبدأ نفسه الذي هو في نفس الوقت، الغاية التي يترتب عليها كل ما سواها حسب مرتبته منها.

وثمة نقطة أخرى يجدر التأكيد عليها، وهي البُعد "الباطني" الخالص للخيمياء الحقيقية، التي هي من نمط نفساني بحصر المعنى، عند أخذها من حيث تطبيقها الأقرب مباشرة، وهي من طراز روحاني عندما تنقل إلى دلالتها العلوية؛ وهذا هو الذي يعطيها في الحقيقة قيمة كاملة من وجهة النظر السلوك التربوي. وبالتالي فالخيمياء لا علاقة لها إطلاقا بعمليات "كيميائية" مادّية من أيّ نوع، بالمعنى المألوف لهذه الكلمة في عصرنا؛ ومن الغريب أنّ جميع المحدثين تقريبا قد أخطؤوا في هذه المسألة، سواء منهم الذين أرادوا تنصيب أنفسهم كمدافعين عن الخيمياء، أو الذين بالعكس شنّعوا عليها؛ وعُذر المدافعين أقرب للرفض من عذر المشنعين الذين لم يدعوا حيازة أيّ معرفة تراثية. ورغم هذا، فمن اليسير أخذ العبرة من الألفاظ التي كان الهرمسيون القدامى ينعتون بها "النفاخين" و "حرّاقي الفحم"، الذين ينبئ حالهم أنهم الرواد الحقيقيون للكيميائيين المحدثين، رغم الإحراج الذي يسببه لهم هذا الانتساب؛ وحتى في القرن الثامن عشر، لم يزل كيميائي مثل "بيرناتي"، يؤكد في كل فرصة سنحت له، على الفرق بين "الفلسفة الهرمسية" و "الخيمياء المبتذلة". وكما كررناه مرارا بصدد طابع "الحثالة" الذي تتسم به العلوم العامية ((أي الحديثة)) بالنسبة للعلوم التراثية (وهذه أمور أمست في منتهى الغرابة بالنسبة للعقلية المعاصرة، ولهذا لا بدّ من الرجوع إلى التأكيد عليها كل مرة)، فإنّ الذي تولدت منه الكيمياء الحديثة ليست هي الخيمياء بتاتا، ولا وجود لعلاقة حقيقية بينهما في الجملة (كما لا علاقة أصلا بـ "الكيمياء الفوقية" "l'hyperchimie" التي تخيلها بعض الإخفائيين المعاصرين[1]) وما هي سوى تشويه أو تحريف لها، ناجم عن انعدام في الفهم، عند عوام مجردين من كل تأهيل تربوي وعاجزين عن التغلغل بأيّ مقدار في المعنى الحقيقي للرموز، فأخذوا الألفاظ المستعملة بمعناها الحرفي، تبعاً لدلالتها الأكثر سطحية وابتذالا؛ ثم اعتقدوا أنّ المقصود من كل ذلك هو عمليات مادية، فانهمكوا في تجارب عشوائيتها تزيد أو تنقص، وهي غير جديرة بالاهتمام من

(1) هذه "الكيمياء الفوقية" هي تقريبا، بالنسبة للخيمياء، مثل علم التنجيم الحديث المنعوت بـ "العلمي" بالنسبة لعلم النجوم التراثي الحقيقي (ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب العاشر).

أكثر من وجه على أيّ حال[1]. وفي العالم العربي كذلك على الدوام لم يُنظر إلى الخيمياء المادية بعين الاهتمام، بل اعتبرت أحيانا كنوع من الشعوذة، وبالعكس ثمة تمجيد كبير للخيمياء "الباطنية" والروحية، التي كثيرا ما يطلق عليها اسم "كيمياء السعادة"[2].

ولا نقصد بهذا القول إنكار إمكانية التحويلات المعدنية المجسدة للخيمياء في أعين العامي؛ وإنّما ينبغي معرفة قدرها الصحيح، الذي لا يعدو في الجملة قدر أيّ تجارب "علمية"، وعدم الخلط بين أمور هي من مستويات متباينة تماما؛ بل قبليا لا نرى لماذا لا يمكن تحقيق مثل تلك التحويلات بوسائل ترجع ببساطة إلى الكيمياء العامية المادية (و"الكيمياء الفوقية" التي أشرنا إليها قبل قليل ما هي في الصميم سوى محاولة من هذا النمط)[3]. ومع هذا، يوجد مظهر آخر للمسألة: فالكائن الذي أدرك مرتبة التحقق ببعض المقامات العليا، يمكنه بمقتضى العلاقة التماثلية بين "العالم الكبير" و"العالم الصغير" أن يُحدث خارجياً آثارا مناسبة لتلك المقامات ، وبالتالي فمن المقبول تماما كون البالغ لدرجة معينة في تحقيق الخيمياء "الباطنية" يقدر على القيام بتحويلات معدنية أو غيرها من نفس النمط ((وهذه الدرجة تناسب المقام الروحي الذي يُسمّى في التصوف الإسلامي بمقام "الكبريت الأحمر"))؛ لكن وقوع مثل هذا يكون كاستتباع عرضي تماما، ومن دون اللجوء إلى أيّ وسيلة من وسائل الخيمياء المادية المزّيفة، وإنّما فقط بنوع من الإسقاط الخارجي للطاقات التي يحملها في باطنه. وهنا مرة أخرى، لا بدّ من القيام بتمييز جوهري؛ فيُحتمل أن لا يقع ذلك إلا بتأثير من نمط نفساني، أي التصرف بواسطة فعاليات لطيفة تنتمي إلى ميدان الفردية الإنسانية؛ فالحاصل إذن هو أيضاً، إن شئنا، الخيمياء المادية، لكنها تمت بوسائل مختلفة تماما عن التي تُستعمل في الخيمياء المزيفة الراجعة حصريا إلى الميدان الجسماني؛ أمّا إن وقع ذلك من طرف كائن أدرك درجة في التحقق أعلى من ذلك، فيمكن أن يكون تأثيره ناتجا عن تصرف خارجي لفعاليات روحية حقيقية، مثل ما يحدث في

---

(1) لا يزال يوجد هنا وهناك خيميائيون مزيّفون من هذا النصف، ولقد عرفنا بعضا منهم في الشرق وفي الغرب؛ لكن يمكن أن نؤكد أننا لم نلتق بأيّ أحد حصل على أيّ نتائج ولو قلّت بالنسبة للجهود الهائلة التي ضيّعها في بحوث استغرقت كل حياته.

(2) توجد بالخصوص رسالة للغزالي تحمل هذا العنوان ((وكذلك عنوان الباب 167 من الفتوحات المكية للشيخ الأكبر ابن العربي)).

(3) نذكّر في هذا الصدد أنّ النتائج التطبيقية التي حصلت عليها العلوم العامية الحديثة لا تبرر بأيّ كيفية وجهة نظر هذه العلوم نفسها ولا تضفي عليها شرعية، كما أنها لا تبرهن على قيمة النظريات التي صاغتها، وهي التي لا علاقة لها بها إلا بصفة "اتفاقية" محضة.

"المعجزات" الواقعة في الأوساط الدينية، وقد ذكرنا حولها كلمات في ما سبق. والفرق بين هاتين الحالتين، يشبه الفرق الذي يفصل "الرقية الشرعية" عن السّحر (ونكرر مرة أخرى، أنّ المقصود هنا ليس هو السحر بالمعنى الحرفي، وإنّما نذكره من حيث المماثلة فقط)، إذْ أنّ هذا الفارق في الجملة، هو نفس الفارق بين الميدان الروحاني والميداني النفساني؛ وإذا كانت الآثار الظاهرة هي نفسها في كلتي الحالتين، فإنّ أسبابها مختلفة في الصميم عن بعضها البعض. ونضيف أنّ الحائزين حقا على مثل تلك القدرات[1]، يستنكفون من إظهارها لينبهر بها الناس، وهم لا يوظفونها لحصول أي مطلب، إلا في حالات استثنائية خاصة عندما تطرأ اعتبارات أخرى تجعل ذلك التوظيف مشروعا ومبرراً[2].

ومهما كان الحال، فالذي لا ينبغي أبدا صرف النظرعنه، ويوجد موقعه في القاعدة نفسها لكل تعليم تربوي حقا، هو أنّ كل تحقق جدير بهذا الاسم هو أساسيا من طراز داخلي باطني، حتى إن كان قابلا لإحداث ارتدادات من أي نوع في الخارج. ولا يمكن للإنسان أن يجد مبادئ هذا التحقق إلا في داخل ذاته، وإنّما يمكنه ذلك لأنّه يحمل في ذاته ما يناسب كل موجود، إذ لا بدّ من تذكّر ما تدلّ عليه العبارة الإسلامية: "الإنسان رمز الوجود"؛ وإذا استطاع النفوذ إلى مركز ذاته، فإنّه يدرك المعرفة الكلية، مع كل ما تستلزمه من استتباعات، فـ"من عرف نفسه عرف ربّه"[3]، وبالتالي فهو يعرف جميع الأشياء في الوحدة العظمى للمبدأ الحق ذاته، المحيط إحاطة في "غاية الكمال" بكل حقيقة.

---

(1) بدون مبالغة يمكن هنا استعمال كلمة "قدرات" "Pouvoirs" بمعنى قدرات خارقة للعادة ((أو كرامات))، لأنّها تابعة لمقام باطني تحقق به الكائن.

(2) في التراث الإسلامي نجد أمثلة واضحة جدا على ما نشير إليه هنا، فقد قيل أن سيدنا علي ﵁ وكرّم وجهه، كانت له معرفة كاملة بالخيمياء في جميع مظاهرها، بما فيها المظهر الذي يرجع إلى إحداث آثار خارجية كالتحويلات المعدنية، لكنه رفض على الدّوام استعمال أدنى شيء منها. ومن جهة أخرى، يُحكى أنّ سيدي أبو الحسن الشاذلي ﵁، خلال إقامته بالإسكندرية حوّل كمية كبيرة من المعادن المبتذلة إلى ذهب، بطلب من سلطان مصر الذي كان في حاجة ماسة له؛ لكنه فعل ذلك من دون اللجوء إلى أيّ عملية خيميائية مادية، ولا إلى أيّ وسيلة من نمط نفساني، وإنّما فقط بفعل بركته ((الرّبانية)) ((وكذلك الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي ذكر في الباب 26 التصرف بأسرار الحروف وأعدادها ثم قال عن المتخصصين في هذا العلم التراثي الأصيل: "ولولا أنّي آليت عقداً أن لا يظهر منّي أثر عن حرف لأريتهم من ذلك عجبا")).

(3) هذا الحديث النبوي سبق الاستشهاد به.

الباب 42

الفرق بين التحوّل والتجوهر في التحقق الروحي

ثمة مسألة ترجع مباشرة أيضاً إلى الهرمسية، وهي مسألة "التعمير" ((أي امتداد العمر إلى أجل طويل جدا)) التي اعتُبرت كإحدى سمات "الروزكروا" الحقيقيين، ويوجد الكلام حولها، بشكل أو بآخر، في جميع التراثيات ((وفي التراث الإسلامي، يقال أنّ الواصل إلى مقام "الشرب من ماء عين الحياة" يمتدّ عمره إلى أجل غير محدد، ومن الأنبياء الذين ظهروا بهذا المقام سيدنا إدريس ﷺ المقيم بجسده حيا في سماء الشمس القطبية الرابعة، وهو هرمس الأول، وكذلك سيدنا عيسى ﷺ في مساء عطارد الثانية، وفي الأرض سيدنا إلياس وسيدنا الخضر عليهما السلام))؛ ونيل هذا "التعمير" يُعتبر عموما مشكلاً لأحد أهداف الخيمياء ومندرجا في الغاية نفسها لعملية الحصول على "حجر الحكمة" ((أو "الإكسير"))[1]، وله دلالات عديدة ينبغي مُراعاة التمييز الجيّد بين بعضها البعض، لأنها في الحقيقة ترجع إلى مستويات مختلفة جدا من بين إمكانيات الكائن. والمعنى المباشر الأقرب، لكنّه والحق يقال بعيد عن أن يكون هو الأهم، هو طبعاً امتداد الحياة الجسمانية؛ ولكي تُفهم هذه الإمكانية، يجدر الرجوع إلى التعليم الذي ينصّ على أنّ مُدة الحياة الإنسانية تناقصت تدريجيا خلال مختلف أطوار الدورة الزمنية التي قطعتها البشرية الأرضية الحالية منذ بداياتها إلى العصر الراهن[2]. وإذا نظرنا إلى سيرورة السلوك الروحي، في مرحلته الخاصة بـ"الأسرار الصغرى" نجدها، إن صحّ القول، تصعد بالإنسان عبر مجرى تلك الأطوار، كما سبق ذكره، بحيث تقوده انطلاقا من الوضع الحاضر، ثم من القريب فالأقرب، إلى أن تُفضي به إلى "مقام الفطرة الأصلية الأولى"؛ وبالتالي فهي بذلك تجعله حائزاً، في كل طور، على جميع إمكانيات المقام المناسب لهذا الطور، بما فيها إمكانيات حياة أطول من حياة الإنسان العادي المعاصر. وأمّا كون هذه الإمكانية تتحقق فعليا أم لا، فهذه

---

(1) "حجر الحكمة" هو في نفس الوقت، وفي مظاهر أخرى، "إكسير الحياة الممتدة"، و"الطبّ الكلي" ((وقد رمز الشيخ الأكبر ابن العربي إلى سيدنا إدريس، أو هرمس الهرامسة، عليه السلام، باسم "مداوي الكلوم"، وذلك في الباب 15 من كتابه "الفتوحات المكية". وبحذف الحروف المكررة يصبح اسمه "مُداو كلي" وعدد هذه الكلمة بحساب الجمل هو 111 عدد كلمة "قطب" أو "كافي" أو "الحسيب")).

(2) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب 23.

مسألة أخرى؛ وبالفعل، فإنّه يقال عن الحائز حقا على خاصية تمديد حياته ((وهـذا طبعـا بـإذن الله تعالى ومشيئته السابقة))، أنّه عموما لا يفعل ذلك، إلا إذا وُجدت أسباب من نوع فريـد جـداً، لأنّ هذا التمديد لم تعد له أيّ أهمية حقيقية بالنسبة إليه (مثلـه مثـل التحـويلات المعدنيـة وغيرهـا مـن التأثيرات من هذا النمط بالنسبة للقادر على تحقيقها، وهـي في الجملـة ترجـع إلى نفـس النـوع مـن القدرات)؛ بل يرى أنّ من الأولى عدم تعطيل سيره بالوقوف في هذه المراحل التي لا تزال تحـضيرية وبعيدة جدا عن الغاية الحقيقية، إذ التصرف بمثل تلك النتائج الثانوية والعرضـية لا يمكـن أبـداً، في جميع الدرجات إلا أن تلهي السالك عن ما هو جوهري.

ومن جانب آخر، في تراثيات مختلفة، يقال أنّ مدة الحياة الجسمية لا يمكـن في أيّ حالـة أن تتجاوز ألف سنة، فهذا يمكن أيضاً أن يعزز حصر إمكانية تمديد العمر داخل إطارها الصحيح، ومن غير المهم أخذه هذا العدد بالمعنى الحرفي أو أنّ له بالأحرى دلالة رمزية، لأنّ الـذي ينبغـي اعتبـاره بالخصوص هو دلالته على أنّ تلك المدة محدودة على أيّ حال، وبالتالي فابتغاء الحصول على "خلود جسماني" مزعوم ((أي في الحياة الدنيا)) لا يمكن أن يكون إلا وهماً تاماً[1]. وسبب هذا التحديد، في الصميم، يسهل فهمه، فحيث أنّ الحياة الإنسانية تشكل في حدّ ذاتهـا دورة مماثلـة لـدورة الإنـسانية باعتبار جملتها، فالزمن "يتقلص" إن صحّ القول بالنسبة لكل كائن بمقدار ما تتناقص إمكانيات وضـعه الجسماني[2] [4]؛ فبالضرورة إذن الوصول إلى اللحظـة الـتي يـؤول فيهـا زمنـه إلى نقطـة، إن أمكـن القول، وحينئذ لن يجد الكائن، بالمعنى الحرفي، في هذا العالم أيّ مدة زمنية يمكن لـه أن يعيـشها بعـد ذلك، ولا يبقى لديه من منفذ سـوى الانتقـال إلى وضـع آخـر يخـضع إلى مواصـفات أخـرى غـير مواصفات الوضع الجسماني ((أي ينتقل من الدنيا إلى البرزخ حيث يمكث إلى يوم البعث والنـشور بقيام الساعة))؛ وليس هذا الوضع الجديد، في الحقيقة، سوى أحد أنماط الفرديـة البـشرية الخارجـة عن النمط الجسماني.

وهذا يقودنا إلى النظر في الدلالات الأخرى لـ "تعمير" التي تعـود فعـلا إلى إمكانيـات غـير التي يختص بها الوضع الجسماني؛ لكن ينبغي في البدايـة التوضـيح الـدقيق للفـرق بـين "التحـوّل" و

---

(1) لقد تعرفنا على بعض المدارس التي يقال عنها باطنية وتهدف فعلا إلى الحصول على الخلود الجسماني؛ والذي ينبغي قوله، أن ليس المقصود في الحقيقة سوى تربية زائفة، بل حتى متداخلة مع عناصر ذات طابع مريب.

(2) من المعروف عند العموم، أنّه كلما تقدم بالإنسان العمر، كلما بدت له السنون متسارعة في جريانها، وهذا يعني أنّ مدتها الحقيقية بالنسبة إليه تتناقص أكثر فأكثر.

التجوهر"؛ وسنأخذ دوما كلمة "تجوهر" (transformation ascendante) بمعناها الاشتقاقي المضبوط ((في الفرنسية)) وهو "الانتقال إلى ما وراء الشكل"؛ وبالتالي، لا يمكن أن يقال عن الكائن أنّه "تجوهر" إلا إذا انتقل فعليا إلى وضع متعال عن التفردية (لأنّ كل وضع فردي مهما كان، يتميّز بالشكل، بمقتضى نفس فرديته)؛ فالمقصود إذن هنا هو تحقق ينتمي أساسيا إلى "الأسرار الكبرى". وأمّا الجسم نفسه، فإنّ "تجوهره" لا يمكن أن يكون غير نقلة من نوع مبدئي؛ وبعبارة أخرى، ما يمكن تسميته بالجسم "المتجوهر"، هو بحصر المعنى الإمكانية الجسمية المنعتقة من القيود الحاصرة لوجودها ضمن النمط الفردي (وهي ككل انحصار، ذات طابع سلبي محض)، وبانعتاقها تسترجع بالضرورة مرتبتها في التحقق الكلي للكائن، مثلها مثل كلّ الإمكانيات الأخرى[1]. ومن البديهي أنّ في هذا التحقق يوجد شأن يتجاوز كل تصوّر ممكن للـ "تعمير" (الزمني)، لأنّه بمقتضى التعريف نفسه يستلزم مدّة زمنية، وبالتالي لا يمكن أن ينفذ، حتى في أقصى امتداد يمكن أن يبلغه، إلى ما وراء "الديمومة" (la perpétuité) الزمنية أو الاستمرارية الدورية اللامحددة؛ بينما في المقابل، في هذه الحالة الأخرى، أي حالة "التجوهر" فالمقصود هو رجوع إلى المجال المبدئي، وبالتالي عودة إلى أحد نعوته الأساسية، الا وهي: الأبدية؛ فبـ "التجوهر" نحن إذن من وراء كل ديمومة، ولسنا منحصرين في أيّ ديمومة كانت، مهما كان امتدادها اللامحدد الممكن افتراضه.

وامّا "التحوّل" (la Transmutation) فبالعكس، ليس هو بحصر المعنى سوى تغيّر في الوضع، داخل الميدان المتميّز بالشكل والذي يشتمل على جملة الأوضاع الفردية بكاملها؛ أو بعبارة أبسط، هو تغيّر حاصل لنمط الهيئة داخل الميدان الفردي البشري، وهي الحالة الوحيدة التي يجدر اعتبارها في الواقع[2]؛ وبالتالي فإننا نعود بهذا "التحوّل" إلى "الأسرار الصغرى" التي تنتمي إليها بالفعل الإمكانيات الخارجة عن النمط الجسماني، والتحقق بها يمكن أن تتضمّنه كلمة "تعمير"، لكن بمعنى يختلف عن الذي اعتبرناه في البداية والذي لم يتجاوز النمط الجسماني نفسه. وهنا مرة أخرى، لا بدّ من القيام بتمييزات، تبعا لاعتبار امتدادات الفردية الإنسانية أو لاعتبار التحقق بمقام كمال هذه

---

(1) إنّه المعنى العُلوي للـ "بعث" وللـ "جسد المجيد"، حتى إن كان أيضا بالإمكان استعمال هذه الكلمات للدلالة على أمر يحصل، في الواقع، في امتدادات الوضع البشري فقط، لكنه يتناسب بكيفية ما مع تلك الحقائق من الطراز المبدئي، فهو لها كالانعكاس؛ وهذه هي بالخصوص حالة بعض الإمكانيات المرتبطة بـ "مقام الفطرة الأصلية الأولى" كما سنراه بعد قليل.

(2) بالفعل لا جدوى أصلا من اعتبار الانتقال إلى أوضاع فردية أخرى، إذ أنّ كمال الوضع الإنساني نفسه يتيح الوصول المباشر إلى المقامات "فوق الفردية"، كما شرحناه سابقا.

الفردية في "مقام الفطرة الأصلية الأولى"؛ وبدءا من الإمكانيات الأقل سُموا، نقول أنّ في بعض الحالات، وبكيفيات خاصة ترجع إلى الهرمسية تخصيصا أو إلى ما يكافؤها في تراثيات أخرى (لأنّ المقصود هنا معروف لاسيما في التراثيات الهندوسية وتراث الشرق الأقصى)، يمكن تصور إمكانية "تحوّل" و"تلطيف" للعناصر نفسها المؤلفة للجسم، بحيث تنتقل إلى هيئة خارجة عن الكثافة الجسمانية، وحينئذ يمكن للكائن أن يتواجد في أوضاع أقلّ انحصارا من أوضاع الميدان الجسمي، لاسيّما بالنسبة للامتداد الزمني، وفي مثل هذه الحالة، يغيب الكائن في لحظة معيّنة من دون أن يترك وراءه أيّ أثر لجسمه؛ وفي ظروف خاصة، يمكنه أن يعود إلى الظهور مؤقتا في العالم الجسماني، بسبب "التداخلات" القائمة بين هذا العالم والأنماط الأخرى للوضع الإنساني؛ وبهذا يمكن تفسيرُ الكثير من الوقائع التي يسرع المحدثون طبعا إلى نعتها بـ "الخرافات"، مع أنّها في الواقع تتضمن نصيباً من الحقيقة[1]. وفي هذا لا ينبغي رؤية أي أمر "علوي مفارق" بالمعنى الحقيقي للكلمة، إذ المقصود لا يعدو إمكانيات بشرية، والتحقق بها لا فائدة منه إلا عند الكائن الذي تجعله قادرا على القيام بـ "مهمات" خاصة؛ وما عدا هذه الحالة، فالحاصل في الجملة هو مجرّد "التفاتة خارجة عن المقصود"، وهو توقّف طوله يزيد أو ينقص خلال السيّر في الطريق الذي ينبغي في الحالة السوية أن يفضي إلى إحياء التحقق بـ "المقام الفطري الأصلي الأوّل".

والذي بقي علينا الكلام حوله الآن، هو بالتحديد بيان إمكانيات هذا المقام؛ فالكائن المتحقق به أصبح "تقديريا" حائزاً على "الانعتاق" كما ذكرناه سابقا، وبالتالي يمكن أن يقال عنه أنه "تجوهر"؛ ويمكن طبعاً أن لا يكون هذا التجوهر محققا فعلياً، إذ أنّ صاحبه لم يخرج بعد من الوضع البشري الذي تحقق بكمال مقامه لكنه لم يتجاوزه؛ لكن الإمكانيات التي حازها عندئذ تعكس و"تمثّل سبقاً" إن صحّ القول، إمكانيات الكائن "المتجوهر" حقا، إذ في مركز الوضع الإنساني تنعكس مباشرة بالفعل المقامات العليا. والكائن المتمكن في هذا المركز يحتل حقا مكانة "مركزية" بالنسبة لجميع أحوال الوضع الإنساني، فهو مع أنّه لم يتجاوزها، يهيمن عليها رغم ذلك بكيفية ما، بدلا من أن يخضع هو لهيمنتها كما هو حال الإنسان العادي؛ وينطبق هذا بالخصوص على ما يتعلق بالوضع الزماني

[1] يبدو أنّ هذه هي بالخصوص حالة بعض الـ "سيدها" (Siddhas) في الهند، حسبما يظهر من الأوصاف التي تُعطى لمقامهم، فهم يحيون في "أرض أخرى"، أي في إحدى الأراضي (دويبا) التي تظهر على التتالي في الخارج المحسوس خلال مختلف الدورات الزمنية الكبرى (مانفانتارا)، وعندما تغيب بانتقالها إلى وضع "غير محسوس" تمكث في الامتدادات الخارجة عن الجسم من الميدان الإنساني.

وبالوضع المكاني[1]؛ ومن هنا، بإمكانه إذا أراد، أن ينتقل إلى وقت معيّن من الزمان، كما بإمكانه التحوّل إلى محلّ محدّد في المكان[2]. وهذه الإمكانية، مهما بدت غريبة، ما هي رغم ذلك إلا نتيجة مباشرة للرجوع إلى مركز الوضع الإنساني. وإذا كان التحقق الكامل بهذا المقام هو من خصوصيات "الروزكروا" الحقيقيين يمكن حينئذ فهم حقيقة "التعمير" المنسوب إليهم، بل إنّ له دلالة أعلى من ما توحي به الكلمة في أوّل وهلة، حيث أنّه بالتحديد انعكاس في الميدان الإنساني للأزلية المبدئية ذاتها. وفي المجرى العادي للأمور، يمكن أن لا تظهر هذه الإمكانية بأيّ كيفية، لكن الكائن الحائز عليها متحقق بها بكيفية دائمة وثابتة، ولا أحد يمكن أن يسلبها منه، ويكفيه أن ينسحب من العالم الخارجي عائدا إلى داخل ذاته، كلمّا أراد ذلك، ليجد على الدوام "عين الخلود" الحقيقية في مركز عين ذاته.

(1) حول رمزية "منتصف الأزمنة" والعلاقات القائمة في هذا الصدد بين وجهي النظر الزمانية والمكانية ينظر "باطنية دانتيه" ص78-87.

(2) هذه الإمكانية المتعلقة بالمكان هي التي يُطلق عليها اسم "طيّ المكان" (l'ubiquité)، وهي انعكاس لـ "إحاطة" المبدئية ((أي قوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم))، كما أنّ الإمكانية المناسبة لها والمتعلقة بالزمان ((ويطلق عليها طيّ الزمان)) هي انعكاس للأزلية وما تستلزمه جوهريا من التواقت المطلق ((في الآن الدائم الذي لا ينقسم)).

الباب 43

حول مفهوم "الصفوة"

توجد كلمة كثيرا ما استعملناها في مناسبات أخرى، وينبغي علينا هنا أيضا توضيح معناها بالوقوف بكيفية أخصّ في وجهة نظر روحية باطنية بحصر المعنى؛ إنها كلمة "الصفوة" (l'élite)، التي وظّفناها للدلالة على أمر لم يعد له وجود في الوضع الراهن للعالم الغربي، والذي تشكيله، أو بالأحرى إعادة تشكيله، تبدو لنا كشرط أول وأساسي لكل تقويم روحي عرفاني ولأيّ إحياء تراثي[1]. ولا بدّ من القول بأنّ هذه الكلمة، هي أيضا من بين الكلمات التي تعرضت في عصرنا إلى تسّعف غريب وإفراط في استعمالها، إلى حدّ تطبيقها بأبسط كيفية مبتذلة على أمور لا تشترك في شيء مع ما ينبغي تطبيقها عليه؛ وكما نبّهنا عليه في سياقات أخرى، فإنّ هذه التحريفات تأخذ في كثير من الأحيان هيئة كاريكاتور حقيقية ومحاكاة زائفة ساخرة، خاصة إذا كان المقصود كلمات كان لها، قبل أيّ تحريف عاميّ، نوع من القداسة في استعمالها التراثي؛ وهذه هي، كما سنراه، الحالة المتعلقة بكلمة "صفوة"[2]. ومثل هذه الكلمات ترتبط بكيفية ما، بصفتها مصطلحات "تقنية" مع الرمزية التربوية نفسها؛ والرمز لا يفقد حقيقة ما هو عليه عندما يستحوذ عليه العوام أحيانا مع عجزهم عن فهمه، وتحريفهم لدلالته وتطبيقه بكيفية غير مشروعة. وبالتالي فالتعسف الذي تخضع له الكلمة لا يشكل بتاتا سببا يجبرنا على تجنب استعمالها؛ ولو كان الأمر كذلك، فإننا بالنظر إلى الفوضى العارمة التي تخضع لها اللغة المعاصرة، لا نكاد نستبين ماذا يمكن أن يبقى في النهاية من الألفاظ في متناولنا.

ولّما استعملنا كلمة "الصفوة" كما ذكرناه قبل قليل، لم تظهر لنا حينذاك كم هي منتشرة التصورات الخاطئة المطبقة عليها عموما، وربما لم تكن فعلا في ذلك الوقت بمثل هذا التفشي الذي هي عليه اليوم، حيث أنّ تفاقم خطر هذا كله في تسارع مستمر كما هو مشهود؛ وبالفعل، لم يكثر

---

[1] ينظر كتابنا "شرق وغرب" وكتابنا "أزمة العالم الحديث".

[2] كنا نبّهنا سابقا على تحريف من هذا النوع، وهو بالخصوص من خلف القول. وذلك في موضوع كلمة "adepte" ((أي السالك الواصل))؛ وكلمة "initiation" نفسها ((أي التربية الروحية العرفانية)) هي أيضا لم تسلم من هذه التعسفات، إذ أنّ البعض يعبّر بها اليوم عن التعليم الابتدائي البسيط لأيّ "علم عاميّ"، حتى أننا نراها مرقومة في عناوين كتب لا تعود، في الواقع، إلا للنشر "المبتذل" الأشد انحطاطا.

الكلام أبدا عن "الصفوة" في كل لحظة ومن كل جانب، إلا عندما أمست غير موجودة، ومن البديهي أنّ ما يُقصد هنا تسميته بهذه الكلمة ليس هو أصلا الصفوة بمعناها الحقيقي. بل ثمة ما هو أدهى: لقد وصل الحدّ الآن إلى الكلام عن "الصفوة" كلفظة يُزعم أنها تشمل كل الأفراد الذين يتفوّقون ولو قليلا جدا على "متوسط" أيّ تجمع مهتم بنشاط ما، حتى إن كان في حدّ ذاته الأكثر انحطاطا والأبعد عن كل مستوى معرفي مُعتبر[1]. ولنلاحظ في البداية أنّ صياغة جمع لهذه الكلمة هنا يتناقض حقا مع المنطق: فمن دون الخروج حتى عن مجرد وجهة نظر عاميّة، يمكن سبقا القول أنّ هذه الكلمة هي من بين الألفاظ التي لا تقبل صيغة الجمع، لأنّ لها، إن صحّ القول دلالة "تفضيلية"، أو لأنّها تستلزم مفهوم أمر هو، بمقتضى نفس طبيعته، لا يقبل التجزءة والقسمة؛ لكن، بالنسبة إلينا، يجدر هنا التذكير ببعض الاعتبارات الأخرى من طراز أعمق.

وقد استعملنا أحيانا، لمزيد من التوضيح ولتجنب كل سوء فهم محتمل، عبارة "الصفوة العرفانية"؛ لكن، والحق يقال، يوجد فيها تقريبا نوع من الحشو اللغوي، لأنّه لا يمكن تصوّر صفوة غير صفوة عرفانية، أو إن شئنا، صفوة روحانية، فهاتان الكلمتان متكافئتان عندنا، حالما نرفض رفضاً مطلقا خلط العرفان الحقيقي بـ "العقلانية". والسبب هو أنّ التمييز المحدد للصفوة، بمقتضى التعريف نفسه، لا يمكن أن يتم إلا "من أعلى" أي إلا باعتبار أسمى إمكانيات الكائن؛ ومن اليسير التيقّن من هذا بالتأمّل قليلا في المعنى الحرفي للكلمة كما يظهر مباشرة من اشتقاقها. وبالفعل، فإنّ الذي يعطي لكلمة "صفوة" ("élite") كلّ قيمتها، في الاعتبار التراثي تخصيصاً، هو اشتقاقها من لفظة "مصطفى" ("élu") ((وقد وردت مشتقات كلمة الاصطفاء في القرآن 15 مرة))؛ ونقول بوضوح أنّ هذا هو الذي دفعنا إلى تفضيلها على غيرها في الاستعمال؛ لكن لا بدّ أيضاً من مزيد بيان للدلالة التي ينبغي فهمها منها[2]. ولا ينبغي اعتقاد أننا سنقتصر هنا على المعنى الديني الظاهري الذي يفهم منها عادة عند الكلام عن "المصطفين"، حتى إن كان بالتأكيد، قابلا بيسر لنقلة تماثلية ملائمة إلى ما هو مقصود بالفعل؛ لكن ثمة أمر آخر، يمكن أن نجد إشارة له حتى في العبارة الإنجيلية المشهورة وهي كثيرا ما يُستشهد بها، لكن ربما يبقى فهمها منقوصا، وهي "المنادون كُثر،

---

[1] في لغة الصحافيين، توجد حتى عبارة "صفوة رياضية"، وهذا هو أحطّ ما يمكن أن يصل إليه التعسّف الذي تخضع له كلمة "صفوة".

[2] طبعاً ليس علينا هنا أن نشتغل بالتصورات الاجتماعية العامية لـ "اختيار" منبثق من "انتخاب عام"، أي حاصل "من أسفل" ويزعم تفريع الأعلى من الأدنى، بعكس كل مفهوم لسُلم حقيقي من الدرجات.

والمصطفون قلة. وفي الصميم، يمكن القول أنّ الصفوة، في فهمنا، تمثل جماعة الحائزين على التأهيلات التي تشترطها التربية الروحية، وهم على الدوام بطبيعة الحال قلّة من الناس؛ ومن أحد وجوه الاعتبار، الناس كلهم "منادون"، بمقتضى المكانة "المركزية" التي يتمتع بها الكائن الإنساني في هذا الوضع الوجودي، وبها يتميّز عن جميع الكائنات الأخرى الموجودة كذلك في نفس هذا الوضع[1]، غير أنّ "المصطفين" قلة، وفي أوضاع العصر الراهن، انحصرت هذه القلّة انحصارا لم تبلغه من قبل أبداً ((قال الله تعالى في سورة الواقعة: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ۝ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ۝ ثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ ۝ وَقَلِيلٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ﴾))[2]. ويمكن الاعتراض على هذا بالقول إنّ هذه الصفوة لا تزال موجودة في الواقع، لأنّه مهما قلّ عدد المؤهلين، بالمعنى الروحي للكلمة، فلا يزال رغم ذلك يوجد عدد منهم، وقيمة الكم هنا لا تهمّ كثيراً[3]؛ وهذا القول صحيح لكنهم لا يمثلون إلا صفوة تقديرية نظرية، أو إن أمكن القول، لا يمثلون إلا استعدادا لإنشاء صفوة؛ وقبل إنشائها الفعلي، ينبغي قبل كل شيء أن يحصل عندهم هم أنفسهم الوعي بما هم له مؤهلون. ومن جانب آخر، وكما شرحناه سابقا، فالمؤهلات التربوية، حسب مواصفاتها من حيث الاعتبار "التقني" تخصيصا، ليست كلها من طراز روحي حصريا، وإنّما تشتمل أيضا على عناصر أخرى مشكلة للكائن الإنساني؛ إلا أنّ هذا لا يغيّر شيئا إطلاقا في تعريفنا للصفوة، فمهما كانت المؤهلات في حدّ ذاتها، فاعتبارها يتعلق دوماً أساسياً بالحصول على تحقق عرفاني وروحاني، وهنا في النهاية تكمن العلة الوحيدة لوجودها.

وفي الحالة السوية، يمكن لكل من هم هكذا مؤهلون أن يحصلوا على التربية الروحية؛ وحيث أنّ واقع الحال ليس على هذا المنوال، فالعلة في الجملة ترجع حصريا إلى الوضع الراهن للعالم الغربي؛ وفي هذا الصدد، فإنّ فقدان الصفوة الواعية بما هي عليه من التأهيل، وغياب التنظيمات التربوية المهيئة لاستقبالها، يبدوان كظاهرتين مترابطتين برباط وثيق، بل متلازمتين نوعاً ما، وهذا ربما من دون وجود ما يدعو إلى التساؤل عن من هو المتسبب منهما في الآخر. لكن، من

---

(1) لا تقتصر صحة هذا على ما يتعلق بالعالم الجسماني فقط، وإنّما يصح أيضا على ما يتعلق بالهيئات اللطيفة المنتمية إلى نفس ميدان الوجود الفردي.

(2) يمكن القول أن الحركة الدورية الهابطة (لتاريخ البشرية) تقتضي بالضرورة تناقصا مستمرا لعدد المصطفين؛ ومن هنا يمكن فهم ما تعنيه العبارة التراثية التي تنصّ على أنّ الدورة الزمنية الراهنة ستنتهي عندما "يكمل عدد المصطفين".

(3) من البديهي أنّ كل ما يتعلق بالصفوة، لا ينبغي أبداً اعتبار كونها مسألة "كمّ" وإنما هي مسألة "كيف".

ناحية أخرى، من البديهي أنّ التنظيمات التربوية، التي هي حقا كما ينبغي أن تكون عليه تماما، وليس فقط مجرّد مخلفات لما كانت عليه قديماً انحطاطها يزيد أو ينقص، لا يمكن أن يُعاد إنشاؤها إلا إذا وجدت عناصر حائزة، ليس فقط على استعداد مبدئي ضروري كشرط مسبق، وإنما أيضا المواصفات الفعلية التي يحدّدها الوعي بهذا الاستعداد؛ وذلك لأنّ هؤلاء هم الذين عليهم قبل كل شيء أن "يتطلعوا ويطمحوا" في تربية روحية؛ وأمّا الظن بأنّ هذه التربية هي التي ينبغي أن تطلبهم وتأتي إليهم من غير وجود لذلك الطموح، فهو قلب للعلاقات السوية. فالطموح ((أي صدق الطلب)) هو بالأساس أول مظهر لحالة المريد "الفعلية" التي يشترطها كل ما هو حقا من طراز تربوي روحي. ولهذا، فإنّ إعادة إنشاء الصفوة، هو هنا الشرط الأول الذي ينجرّ عنه الباقي كلّه، ونقصد الصفوة الواعية بإمكانياتها التربوية، حتى إن كانت كامنة غير متطورة ما لم يحصل ارتباط تراثي نظامي سوي؛ ومثل هذا الإنشاء مثل ضرورة تحضير مواد البناء التي تُهيّأ سبقاً قبل إقامة المبنى، مع أنّها طبعاً لا تؤدّي دورها إلا عندما تجد مكانها في المبنى نفسه.

وبافتراض حصول انخراط في التربية، وهذا عند الارتباط الحقيقي بـ "سلسلة تراثية" يحصل عليه المنتمون للصفوة، فقد بقي أيضا بالنسبة لكل واحد منهم، اعتبار إمكانية السير في السلوك الروحي إلى مدى يزيد أو ينقص، أي الانتقال أولا من التربية التقديرية ((أو التبرك والانتساب)) إلى التربية الفعلية، ثم التحقق ضمن هذه الأخيرة بهذه أو بتلك من الدرجات التي يزيد سموّها أو ينقص، تبعا لإمكانياته الخاصة. وبالتالي، فإنّ الترقي من درجة إلى أخرى، يستلزم اعتبار ما يمكن تسميته بصفوة داخل الصفوة نفسها[1]، ومن هنا تكلم البعض عن "صفوة الصفوة"[2] ((وهو ما يُعبّر عنه في التصوف الإسلامي بـ "خاصة الخاصة" ثم "خلاصة خاصة الخاصة"))؛ وبعبارة أخرى، يمكن اعتبار "طبقات متتالية من الخواص وصفوة الخواص"، وعدد أفرادها يتناقص كلما ازداد "الترقي نحو الأعلى" تبعاً لنفس المبدأ، وهي تتناسب في الجملة مع مختلف مراتب سلم الدرجات الروحية ((أو ما يُسمى في التصوف بمدارج السلوك، أو بدوائر ديوان الولاية، أو بطبقات ديوان الصالحين))[3]؛

---

(1) لقد بقيت إشارة واضحة إلى هذا المعنى في ماسونية القرن الثامن عشر، عندما كان يحصل الكلام على إنشاء منظومة للدرجات العليا في "داخل" محفل عادي.

(2) وطبعا، ليس المقصود من هذا بتاتا "صفوات" مختلفة، وإنّما هي درجات في نفس الصفوة الواحدة.

(3) بهذا المعنى توجدة كلمة "élu" مثلا، في تسمية بعض الدرجات العليا لشعائر الماسونية، ويقينا هذا لا يعني أنه دوما تم الاحتفاظ بالوعي الحقيقي لدلالتها ولكل ما تستلزمه حقيقة.

وهكذا؛ من القريب إلى الأقرب، يمكن الصعود إلى "طبقة الاصطفاء" القُصوى ((أي مقام القربة))، وهي التي ترجع إلى "التمكين في مقام الولاية الربانية الكبرى" ("l'adeptat") أي التحقق الكامل بالغاية العليا لكل تربية روحية؛ وبالتالي، فإنّ المصطفى، بالمعنى الأتم للكلمة، أي الذي يمكن أن يطلق عليه اسم "المصطفى الكامل" ((أو "المقرب السابق))، هو الذي بلغ في النهاية إلى تحقيق "الوحدة العظمى"[1].

---

(1) كلمة "المصطفى" في التراث الإسلامي، هي من أسماء النبي ﷺ؛ وعندما تستعمل هذه الكلمة للدلالة على "غاية السمو" فهي فعلا ترجع إلى "الإنسان الكامل".

الباب 44

حول سُلم التربية الروحية ((أو مدارج السالكين))

هذا الذي ذكرناه أخيراً، بصدد سُلم مدراج السلوك، يحتاج إلى مزيد من التوضيح من بعض الوجوه، لأنّ في هذا الموضوع، كما هو الحال في كثير من المسائل الأخرى، تحدث التباسات متكررة، ليس في العالم العامي الخالص فحسب، ولا داعي في هذا للاستغراب، وإنّما تحدث بصفة أو بأخرى، عند الذين ينبغي في الحالة السوية أن يكونوا أكثر اطلاعا على ما هو مقصود. ويبدو أنّ كلّ فكرة عن سُلمّ الدرجات، حتى خارج ميدان التربية الروحية، قد أمست معتمة في عصرنا بالخصوص، وصارت من بين المفاهيم التي تهاجمها بكل شراسة إنكارات العقلية الحديثة؛ وهذا، والحق يقال، يتفق مع طابعها المضاد أساسيا للتراث، وهو في الصميم، الطابع الذي تمثل فيه "المساواتية" ببساطة أحد مظاهره. والذي لا يقل غرابة، ويكاد أن لا يُصدق، عند من له أدنى ملكة للتأمل، هو رؤية هذه "المساواتية" مقبولة بصراحة، بل معلن عنها مع الإلحاح، من طرف أعضاء لتنظيمات تربوية التي مهما كانت منقوصة أو حتى منحرفة من عدة وجوه، لا تزال حتما رغم ذلك محتفظة على الدوام بنوع من التشكيل السلمي في مدارجها[1]. فهنا توجد طبعا مفارقة، بل حتى تناقض، لا يمكن تفسيره إلا بفعل الفوضى القُصوى المهيمنة في كل مكان في العصر الراهن؛ ومن دونها، ما كان للمفاهيم العامية أبداً ان تجتاح، كما هو واقع، ميدانا ينبغي أن يبقى مُغلقا أمامها بصرامة بمقتضى التعريف نفسه، وما كان لها في الأوضاع السوية أن تتمكن أصلا من ممارسة أيّ تأثير عليه. وليس من الضروري هنا مزيدا من الإلحاح على هذا، لأنّ من الواضح عدم جدوى التفكير في التوجه بالكلام إلى الذين هم في موقف متعصب مسبق يرفضون كل سُلم للمدارج. والذي نريد قوله بالخصوص، هو أنّه عندما تصل الأمور إلى مثل هذا الحدّ، فمن غير المدهش أن يكون هذا المفهوم أحيانا غير مستوعب بمقدار يزيد أو ينقص، حتى عند الذين لا يزالون يُقرون بوجود ذلك السُلم، وقد يلتبس عليهم أمره في مختلف التطبيقات التي يجدر القيام بها.

---

[1] هذه التشكيلة لسُلم المدارج أصابها الضعف في الواقع، بسبب إدخال بعض الأشكال "البرلمانية" المستعارة من المؤسسات العامية، لكنها، رغم كل شيء، لا تزال موجودة فهي تنظيم المراتب المنضدة.

فما من تنظيم تربوي إلا وهو بالأساس سُلم تدريجي في حدّ ذاته بحيث يمكن أن نرى في هذا الطابع إحدى سماته الأساسية، مع أنّه لا يختص به حصريا، إذ هو موجود أيضا في التنظيمات التراثية "الخارجية"، ونعني بها تلك التي ترجع إلى الميدان الظاهري؛ ويمكن بوجه من وجوه الاعتبار أن يوجد سلم للمدارج حتى في تنظيمات عامية، ما دامت مشكلة، في إطارها، وفق القواعد السوية، بمقدار تلاؤمها مع وجهة النظر العامية نفسها على أيّ حال[1]، (فالمدارج موجودة طبعاً حتى في كل انحراف). غير أنّ لسُلّم المدارج الروحية ميزة تختلف فيها عن جميع السلالم الأخرى، وهي أنّه مشكل جوهرياً من درجات في "المعرفة"، مع كل ما تستلزمه هذه الكلمة بمعناها الحقيقي (والمقصود من معناها الكامل في الحقيقة هو المعرفة الفعلية)؛ فهذا هو، بحصر المعنى، مضمون مراتب التربية الروحية نفسها، ولا دخل هنا لأي اعتبار آخر غير هذا ((وردت في القرآن الكريم مشتقات كلمة "درجة" عشرين مرة، منها قوله تعالى في سورة المجادلة، الآية 11: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾، وفي الآية 21 من سورة الإسراء: ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾)). وقد مثل البعض هذه الدرجات بسلسلة من الأسوار الدائرية المتراكزة التي ينبغي تجاوزها على التتالي، وهي صورة صحيحة تماما، لأنّ المقصود بالفعل، هو "مركز" ينبغي الاقتراب منه أكثر فأكثر، إلى أن يتم في النهاية بلوغه عند آخر درجة؛ وآخرون شبّهوا أيضا سُلم السلوك الروحي بهرم، يتقلص وسع مدارجه بمقدار الصعود انطلاقا من القاعدة وتوجها نحو القمة، ليتمّ هنا أيضا البلوغ إلى نقطة فريدة تلعب نفس دور المركز في التمثيل السابق؛ ومهما كانت الرمزية المستعملة في هذا الصدد، فهذا التدرج في المراتب هو الذي اعتبرناه بالتحديد عندما تكلمنا عن التمييزات المتتالية الحاصلة داخل ديوان الصفوة.

هذا ويمكن طبعا أن تتعدد هذه الدرجات من غير تحديد، مثلما تستلزمها أساسيا المقامات المناسبة لها عند التحقق بها؛ وذلك لأنها مقامات مختلفة حقا، أو على الأقل أحوال مختلفة لنفس المقام ما لم يتم تجاوز الإمكانيات الإنسانية الفردية، وحالما كان المقصود معرفة فعلية لا نظرية فقط. وبالتالي، كما نبّهنا عليه سابقا، فإنّ الدرجات الموجودة في أيّ تنظيم تربوي، لا تمثّل أبداً إلا نوعا من التصنيف الذي تزيد عموميته أو تنقص، وهو حتما تصنيف لـ "تخطيطه الإجمالي" كما هو الشأن

[1] كمثال لتنظيمات عامية ذات سلم للمراتب، يمكن ذكر تنظيمات الجيوش الحديثة، وهي في الأوضاع الراهنة ربما تعطي اوضح مثال لها، لأنّ هيئات السلالم الإدارية، لم تعد جديرة بهذا الاسم من اي وجه كان في الحقيقة.

في كل أمر آخر، وهو في الجملة ينحصر في التمييز بين المراحل الرئيسية أو المتميزة بطابع خاص واضح. وتبعاً لوجهة النظر التي نقف عندها للقيام بمثل هذا التصنيف، تكون الدرجات المتميزة حينئذ، بطبيعة الحال، بأعداد تزيد أو تنقص[1]؛ ولا ينبغي رؤية أيّ تناقض أو عدم انسجام في اختلاف هذه الأعداد، لأنّ هذه المسألة، في صميمها، لا تتعلق بأي مبدأ من صلب التعليم التربوي، وإنما ترجع ببساطة إلى المناهج الخاصة التي يمكن أن ينفرد بها كل تنظيم تربوي لوحده، ولو ضمن نفس الشكل التراثي، فضلاً عندما يحصل عند الانتقال من شكل تراثي إلى آخر. والحق يقال، لا يمكن أن يوجد في هذا كله، سوى التمييز الجلي تماما بين "الأسرار الصغرى" و"الأسرار الكبرى"، أي كما شرحناه سابقا، بين ما يرجع على التتالي إلى المقام البشري وإلى المقامات العليا للكائن؛ وكل ما سوى هذا، ما هو إلا تقسيمات جزئية لكل من هذين الميدانين، ويمكن أن تزيد تفاصيلها أو تنقص لأسباب من نمط عرضي.

ومن جانب آخر، لا بدّ أن نفهم جيّداً، بأنّ توزيع أعضاء التنظيم التربوي على مختلف درجاته، ليس إن صحّ القول، سوى توزيعاً "رمزياً" بالنسبة لسُلم المراتب الحقيقي؛ ذلك لأنّ التربية، في أيّ درجة، وفي العديد من الحالات، لا يمكن أن تكون سوى تربية تقديرية نظرية (وحينئذ لا يكون المقصود طبعاً سوى درجات من المعرفة النظرية، حسبما هي عليه في الحالة السوية على أيّ حال). وأمّا إذا احتفظت التربية بطابعها الفعلي على الدّوام، أو أصبحت إلزاميا كذلك قبل ترقي السالك إلى درجة أعلى فإنّ السُلّمين يصبحان متطابقين تماما؛ لكن، إذا كان التطابق قابلا للتصور بتمامه مبدئيا، فلا بُدّ من الاعتراف بأنه لا يتحقق في الواقع إلا نادراً، وإمكانية وقوعه تقلّ في بعض التنظيمات، بمقدار زيادة أو نقصان حدة انحطاطها، بسبب قبولها بسهولة مفرطة، وفي جميع الدرجات، لأعضاء أكثرهم مع الأسف غير مؤهلين لنيل أكثر من تربية تقديرية نظرية.

ورغم هذا، إذا كانت هذه النقائص لا يمكن تجنّبها إلا بمقدار معيّن، فهي لا تطول بتاتا المفهوم نفسه للسلم التربوي الذي يبقى مستقلا تماما عن كل الأوضاع من هذا النوع؛ ومهما كان سوء الوضع القائم، فإنّه لا يطول المبدأ في شيء منه، ولا يمكن أصلا أن يؤثر فيه؛ وهذا التمييز الذي كنا بصدد بيانه، يحلّ طبعاً إشكالية الاعتراض الذي قد يخطر ببال الذي أمكنهم التعرف بعض

---

[1] لقد ذكرنا سابقا تقسيمات إلى ثلاث وسبع درجات، ومن البديهي إمكانية وجود أكثر من هذا العدد، نظرا لتنوع الأشكال التربوية.

الشيء على التنظيمات التربوية، وكانت لهم فرصة مشاهدة شخصيات مجرّدة بكل جلاء من كل تربية فعلية، لكنها متواجدة حتى في درجات عليا، إن لم نقل في قمة السلّم الظاهري نفسها.

وثمة نقطة هامة أخرى هي التالية: التنظيم التربوي لا يشتمل على سُلم للدرجات فحسب، وإنّما أيضا على سُلم للوظائف، وهما سُلمان متميزان تماما، وينبغي دائماً تجنب الخلط بينهما، لأنّ الوظيفة المنوطة بالشخص، على أيّ مستوى كان، لا تخوّله لنيل درجة جديدة ولا تغير شيئا في الدرجة التي نالها سابقا. فليس للوظيفة، إن صحّ القول، سوى طابعا "عرضيا" بالنسبة للدرجة؛ والقيام بوظيفة معينة يمكن أن يشترط حيازة للدرجة الفلانية أو الفلانية، لكنه لا يرتبط أبداً بالضرورة بهذه الدرجة، مهما كان سموّها؛ وزيادة على هذا، يمكن أن تكون الوظيفة مؤقتة فقط، وتنتهي لسبب من الأسباب العديدة، بينما الدرجة تشكل حيازة دائمة، وتُنال بصفة نهائية، ولا يمكن فقدانها بأي كيفية، سواء كان المقصود متعلقاً بالتربية الفعلية أو حتى بالتربية التقديرية.

ونلاحظ أيضا، أنّ هذا الذي ذكرناه يكمل توضيح الدلالة الحقيقية لبعض المؤهلات الثانوية التي أشرنا إليها سابقاً؛ فزيادة على المؤهلات التي تشترطها التربية نفسها، يمكن اشتراط تأهيلات أكثر خصوصية للقيام بالوظيفة الفلانية أو الفلانية داخل تنظيم تربوي. وبالفعل فإنّ الاستعداد لتلقي التربية، حتى في أعلى درجاتها، لا يستلزم بالضرورة استعداداً للقيام بوظيفة ما، مهما كانت بساطتها؛ لكن في جميع الحالات، الجوهري حقا هو التربية نفسها بمختلف درجاتها لأنّها هي المؤثرة بكيفية فعّالة على الوضع الحقيقي للكائن، بينما الوظيفة لا يمكنها أصلا إضافة تغيير أي شيء فيه.

فالسُلم الروحاني الأساسي حقا هو بالتالي سلم الدّرجات، وهو في الواقع العلامة الخاصة المميزة لتشكيلة التنظيمات التربوية؛ وإذا كانت "المعرفة" هي المقصودة بالتخصيص من كل تربية روحية، فمن البديهي أن تقلد وظيفة لا دخل له في هذا الشأن، حتى في ما يتعلق بمجرد المعرفة النظرية، فضلا عن المعرفة الفعلية؛ ويمكن للوظيفة، مثلا، أن تأذن في تبليغ الانخراط في التربية للآخرين، أو أيضا في إدارة بعض الشؤون، لكنها لا تمكّن صاحبها من الترقي إلى مقام أعلى. ولا يمكن وجود أيّ درجة أو أيّ مقام روحاني أعلى من مقام "السالك الواصل"؛ والمتحققون بهذا المقام، سواء قاموا زيادة على ذلك ببعض الوظائف، كالتعليم التربوي أو غيره أو لم يقوموا بها أصلا، فلا وجود إطلاقا لأيّ فرق في ذلك؛ والذي يصح في هذا الصدد على أعلى درجة، يصحّ أيضا على

جميع درجات السلم في كل واحدة من مراتبه الدّنيا[1]. وبالتالي، عندما يكون الكلام عن سُلم التربية الروحية من دون زيادة توضيح، فينبغي أن يُفهم بأنّ المقصود دائما هو سُلم الدرجات؛ فهو وحده، كما سبق ذكره، المحدد لـ"مراتب" الاصطفاء" المتتالية الصاعدة تدريجيا من درجة الانتساب التربوي البسيط إلى غاية التطابق مع "المركز"، وليس فقط إلى منتهى "الأسرار الصغرى" حيث مركز الفردية البشرية، وإنّما فوق ذلك، أي إلى غاية "الأسرار الكبرى"، وهي التطابق مع مركز الكائن الكلي ذاته، أو بعبارة أخرى، التحقق بـ"الوحدة العظمى".

(1) نذكر بأنّ "السالك الواصل" ("l'adepte") هو بحصر المعنى الذي تحقق بالسلوك الكامل في التربية الروحية الفعلية؛ ومع هذا، فإنّ بعض المدارس الباطنية تميّز بين ما تسميّه "الواصل الصغير" و"الواصل الكبير"؛ وهذه العبارات، في أصلها على الأقل، ينبغي حينئذ أن تفهم كدلالة على من تحقق على التتالي بالكمال في ميدان "الأسرار الصغرى" وفي ميدان "الأسرار الكبرى".

الباب 45

المفهوم التراثي للعصمة

حيث أنّنا انسقنا إلى قول كلمات حول سُلم الوظائف الروحية، ينبغي أيضا النظر إلى مسألة أخرى تتعلق بها تخصيصا، وهي مسألة العصمة المبدئية لجملة التعليم التراثية (l'infaillibilite doctrinale)؛ ويمكن النظر إليها، ليس فقط في وجهة نظر تربوية خالصة، وإنّما في وجهة نظر تراثية عامة، تشتمل على الميدانين الظاهري والباطني معاً. والذي ينبغي قبل كل شيء وضعه كمبدأ، لكي يُفهم المقصود فهما جيّداً، هو أنّ جملة مبادئ التعاليم التراثية نفسها هي وحدها المعصومة بحصر المعنى، وليس بتاتا أفراد البشر كما هم عليه، مهما كانت شخصياتهم؛ وما كانت هذه الجملة من المبادئ معصومة، إلا لأنها تعبير عن الحقيقة، التي هي في ذاتها مستقلة إطلاقا عن الأفراد الذين يتلقونها ويفهمونها. والمعيار الضامن لهذه الجملة يكمن، في النهاية، في طابعها "غير البشري" ((أي أنّها وحي لا ريب فيه من الله تعالى))؛ ويمكن القول أنّ ما من حقيقة في الاعتبار التراثي، من أيّ صنف كانت، إلا وتشترك في هذا الطابع، لأنّها لم تكن كذلك إلا لأنّها مرتبطة بالمبادئ العليا وتتفرع منها كاستتباع مباشر أو غير مباشر، أو كتطبيق لها في ميدان معيّن. والحقيقة ليست من صنع الإنسان أصلا، كما يريده "النسبيون" ((أي أتباع المذهب الذي يقرر أنّ المعرفة نسبة بين العارف والمعروف)) و"الذاتيون" المحدثون ((أي أتباع المذهب الذي يُقيم المعرفة كلّها على أساس من الخبرة الذاتية)). وهي تفرض نفسها عليه لا "من خارج" بكيفية جبر وقهر "مادي"، وإنّما في الواقع "من الداخل" كحقيقة "يعرفها" تلقائيا من عين ذاته، أي عندما تتجلى متغلغلة فيه إلى أن يستوعبها حقا[1]. وبالفعل، لا ينبغي نسيان أنّ ما من معرفة حقيقية، بمقدار ما هي موجودة حقا، إلا وهي جوهريا تطابق بين العارف والمعروف؛ وعندما تكون المعرفة نظرية فقط، يبقى هذا التطابق منقوصاً وكأنّه "صورة منعكسة" ولا يكمل إلا عندما تصبح المعرفة فعلية.

---

(1) نقول أنّ الإنسان يستوعب إحدى الحقائق، لأنّ العادة جرت بهذه الكيفية في التعبير، لكن بالعكس يمكن أيضا قول أنّ الحقيقة هي التي تستوعبه؛ وسنفهم أهمية هذه الملاحظة في ما يلي.

والحاصل من هذا، أنّ كل إنسان يصبح معصوماً عندما يعبّر عن حقيقة هو متحقق بمعرفتها حقا، أي أنّه متطابق معها[1]؛ وهو هكذا في هذه الحالة، لا لكونه فرداً بشريا بتاتا، وإنّما لأنه بمقتضى ذلك التطابق، يُمثل هذه الحقيقة إن صحّ القول؛ وبكل دقة، ينبغي في مثل هذه الحالة أن نقول عنه، إنه لا يعبر عن الحقيقة وإنّما بالأحرى الحقيقة تعبّر عن نفسها بواسطته. وفي هذه الوجهة من النظر، فإنّ العصمة لا تبدو أصلاً كأمر غريب، أو استثنائي، ولا تشكّل "امتيازاً" ما؛ وفي الواقع، ما من أحد إلا وهو حائز عليها بمقدار ما هو "كفؤ"، أي بمقدار تحققه بكل ما يعرف، بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة[2]؛ والصعوبة تكمن طبعاً في تعيين الحدود الحقيقية لهذه الكفاءة في كل حالة خاصة؛ وبالتالي من البديهي أيضا، أنّ العصمة في ميدان معين من المعرفة لا يستلزم بتاتا العصمة في ميدان آخر أعلى منه أو أعمق منه؛ وكمثال مطبق على التقسيم الأعمّ الذي يمكن إقامته في المذاهب التراثية: العصمة في الميدان الظاهري لا تنجرّ عنها بتاتا العصمة في الميدان الباطني والتربوي الروحي.

وفي هذا الذي ذكرناه، اعتبرنا العصمة مرتبطة بالمعرفة تخصيصا، أي أنها ملازمة في الجملة للكائن الحائز على هذه المعرفة، وبعبارة أصح الحائز على المقام الذي أدركه بهذه المعرفة، وليس هذا لأنه الشخص الفلاني أو الفلاني، وإنّما لكونه بحيازته لهذا المقام، أصبح حقا متطابقاً مع النصيب المناسب له من الحقيقة. ويمكن القول أنّ هذه عصمة لا تهمّ إلا الشخص نفسه الذي حازها إن صح القول، لأنّها جزء مُكمل لما هو عليه باطنيا، ولا يلزم الآخرين الإقرار بها، إذا لم يكن مكلفا صراحة بوظيفة خاصة، لاسيما وظيفة التعليم التراثي، وبهذا، يحصل عمليا تجنب أخطاء التطبيق المحتمل دائما وقوعها، نظرا للصعوبة التي نبّهنا عليها قبل قليل، أي صعوبة تعيين حدود هذه العصمة "من الخارج". لكن، من جانب آخر، في كل تنظيم تراثي يوجد نوع من العصمة مرتبط حصريا بوظيفة التعليم، في أيّ مستوى كان، لانطباقه أيضا في نفس الوقت على الميدانين الظاهري والباطني معاً، مع اعتبار الحدود الخاصة بكل منهما طبعاً؛ فالعصمة في هذه الحالة، مستقلة تماما عن

---

(1) ثمة فقط ما يستدعي تحفظا من حيث أنّ التعبير عن الحقيقة أو صياغتها يمكن أن تكون غير ملائمة، بل هي هكذا دوما بمقدار ما؛ لكن هذا لا يمسّ المبدأ نفسه في شيء.

(2) أبسط مثال على هذا، الطفل نفسه، عندما يفهم ويستوعب حقيقة رياضية بسيطة، يكون معصوماً كلما نطق بهذه الحقيقة؛ لكنه في المقابل، لا يكون كذلك حقا عندما لا يفعل سوى مجرد ترديد أشياء "حفظها عن ظهر قلب"، من دون أن يستوعبها بأيّ كيفية.

ما يمكن أن يكون عليه الفرد في نفسه القائم بوظيفة التعليم التراثي؛ ومن هذه الوجهة بالخصوص، يمكن بوضوح تام رؤية كيف أنّ العصمة لا ترجع بتاتا إلى الأفراد كما هم عليه.

وهنا ينبغي الإحالة على ما قلناه سابقا في موضوع فعالية الشعائر؛ فهي جوهرياً لا تنفك عن الشعائر نفسها، من كونها وسائل بواسطتها تتصرف الفعالية الروحية؛ وبالتالي، فالشعيرة تؤثر مستقلة في كل الوجوه عن قيمة الفرد القائم بها، بل حتى من دون ضرورة وعيه حقا بفعاليتها[1]. والذي لا بدّ منه فقط، إذا كانت الشعيرة خاصة بوظيفة معينة، هو أن يكون الفرد قد أخذ الإذن بالقيام بها بكيفية مشروعة سوية من طرف التنظيم التراثي الذي ينتمي إليه؛ ولا وجود أصلا لأيّ شرط آخر، وإذا اشترط التنظيم بعض المؤهلات الخاصة، كما رأيناه سابقاً، فهي على أيّ حال، لا ترجع إلى حيازة أيّ درجة عرفانية، وإنّما تمكّن فقط من جعل الفعالية الروحية متصرّفة، إن أمكن القول، من خلال ذلك الفرد، من غير أن تعيق هيئته الذاتية ذلك التصرف. وحينئذ يصبح الإنسان "حاملاً" أو "ناقلاً" للفعالية الروحية؛ وهذا وحده هو المهمّ لأنّ فرديته، حين قيامه بالوظيفة المنوطة به، لم يعد لها أيّ اعتبار بل تغيب تماما أمام هذه الفعالية التي هي جوهريا من طراز فوق فردي. وقد سبق إلحاحنا على أهمية دور "الناقل" هذا، لاسيّما في ما يتعلق بشعائر التربية الروحية؛ ونفس هذا الدّور هو الحاصل أيضا إزاء جُملة المبادئ والتعاليم التراثية، عندما يكون المقصود وظيفة تعليم؛ وبين هذين المظهرين، وبالتالي بين الوظيفتين المناسبتين لهما، توجد في الواقع علاقة وثيقة جدا، ناتجة مباشرة عن طابع تلك المبادئ التراثية نفسها.

وبالفعل، كما شرحناه سابقا بصدد الرمزية، لا يمكن إقامة تمييز في غاية الوضوح، فضلا عن انفصال، بين ما يرجع إلى الشعائر، وما يرجع إلى جملة المبادئ التراثية، أي بين القيام بالشعائر وتعليمها، لأنهما في الصميم من نفس الطبيعة، حتى إن شكلا ظاهريا وظيفتين مختلفتين. فالشعيرة في حدّ ذاتها تتضمن دائما تعليما، وجملة المبادئ، بمقتضى طابعها "غير البشري" (ونذكر بأنّ هذا الطابع يُترجم بالخصوص في الشكل الرمزي لعبارتها بحصر المعنى)، تحمل في نفسها أيضا الفعالية الروحية، وبالتالي فهما هنا يمثلان حقا مظهرين متكاملين لنفس الحقيقة الواحدة. ولقد ذكرنا هذا بدءاً بما يتعلق بميدان التربية الروحية بالخصوص، لكن بالإمكان أيضا التوسع فيه بكيفية أعم، ليشمل كل ما يتعلق بالمجال التراثي. ولا يوجد مبدئيا أي فارق في هذا الصدد؛ لكن في الواقع، يمكن

---

(1) نذكّر بأنّ هذا يصحّ على الشعائر الظاهرية، وهو ما يقره صراحة المذهب الكاثوليكي، كما يصحّ تماما على شعائر التربية الروحية.

أن يوجد فارق وحيد فقط، يتمثل في كون الهدف الأساسي في الميدان التربوي هو المعرفة الخالصة. وبالتالي فوظيفة التعليم، في أيّ درجة منه، لا ينبغي أنْ تعهد في الحالة السوية إلا للحائز على معرفة فعلية بما سيعلمه (لاسيما أنّ المهم هنا ليس المظهر الخارجي للتعليم، وإنّما هو المساهمة في إبراز النتيجة التي هي من طراز داخلي عند من يتلقونه)، بينما القائم بمثل هذه الوظيفة في الميدان الظاهري الذي يختلف هدفه المباشر عن ذلك الهدف العرفاني، يمكن أن لا يكون لديه سوى مجرد معرفة نظرية كافية للتعبير عن التعاليم بكيفية واضحة معقولة؛ لكن اللب الجوهري لا يكمن هنا، أي أنه في جميع الأحوال لا يتعلق بالعصمة المرتبطة بالوظيفة نفسها.

وفي هذه الوجهة من النظر، يمكن أن نقول ما يلي: إنّ التكليف نظاميا ببعض الوظائف، هو وحده ولا شرط سواه[1]، الذي يتيح القيام بالشعائر الفلانية أو الفلانية؛ وبنفس الكيفية، التكليف النظامي بوظيفة التعليم ينجرّ عنه تلقائيا إمكانية القيام بهذه الوظيفة؛ والسبب في الصميم هو نفسه في كلتي الحالتين. والسّبب هو أنّ الفعالية الروحية لا تنفك عن الشعائر نفسها التي هي حاملة لها، هذا من جانب، ومن جانب آخر أيضا، لأنّ نفس هذه الفعالية الروحية ملازمة كذلك لجملة المبادئ والتعاليم التراثية لكونها بالأساس غير بشرية؛ فهي في النهاية المتصرفة على الدّوام من خلال الأفراد، إما عند القيام بالشعائر، وإمّا عند تبليغ تلك المبادئ والتعاليم، وهي التي في الواقع تمكن هؤلاء الأفراد، مهما كانوا، من القيام الفعلي بالوظيفة التي كُلفوا بها[2].

وفي هذه الأوضاع، فإنّ المأذون المترجم عن مبادئ التراث، بصفته قائما بوظيفته كما هي عليه، لا يمكن له طبعاً أن يتكلم باسمه الخاص، وإنّما باسم التراث الذي يمثله و يجسّده إن صحّ القول، والمعصوم حقا هو التراث وحده؛ وما دام الأمر على هذا المنوال، فالفرد لم يعد موجوداً، إلا بصفته مجرد "حامل" لصيغة التعاليم، فهو لا يلعب في هذا دوراً فعالا أكثر من الدور الذي يلعبه الورق الذي طبع فوقه كتاب بالنسبة للأفكار التي هو حامل لها. وإذا اتّفق أن يتكلم باسمه الخاص، فهذا لا يرجع إلى وظيفته، وإنّما هو يعبر حينئذ عن مجرد آراء فردية، ليس هو فيها بالمعصوم أصلا، ومثله في هذا مثل أي فرد آخر؛ إذن فهو لا يتمتع من قبل نفسه بأيّ امتياز، لأنّ بمجرد عودة ظهور فرديته وبروزها من حيث هي، ينتهي مباشرة تمثيله للتراث، ليعود كأي إنسان عادي مثله مثل أي

(1) حالما نقول نُظامياً، فهذا بالفعل يستلزم بالضرورة حيازة المؤهلات المشروطة.

(2) في ما يتعلق بتعليم المبادئ والتعاليم التراثية، هذا التصرف للفعالية الروحية، هو ما يُسمى في اصطلاح علم اللاهوت الكاثوليكي بـ تأييد روح القدس.

شخص آخر، قيمته من حيث التعاليم التراثية، بمقدار حيازته الخاصة للمعرفة حيازة حقيقية، ولا يمكنه حينئذ، على أيّ حال، أن يسعى فرض موقفه على أي أحد[1].

وبالتالي، فالعصمة المذكورة مرتبطة حصريا بالوظيفة لا بالفرد بتاتا، إذ أنّه خارج هذه الوظيفة، أو عندما ينتهي قيامه بها لسبب ما، لا يبقى عنده من هذه العصمة شيء؛ وهنا نجد مثالا على ما قلناه آنفا، وهو أنّ الوظيفة، بعكس درجة التحقق بالمعرفة، لا تضيف حقا أي شيء لما هو عليه الكائن في نفسه ولا تغير مقامه الباطني تغييرا حقيقياً.

وينبغي أيضا إضافة أنّ العصمة في التعاليم التراثية، كما حددناها هنا، هي بالضرورة منحصرة كالوظيفة نفسها المرتبطة بها، وهذا بكيفيات متعددة: أولاً، لا يمكن تطبيقها إلا داخل الشكل التراثي الذي تنتمي إليه هذه الوظيفة، وهي معدومة إزاء كل ما ينتمي إلى أيّ شكل تراثي آخر مهما كان؛ وبعبارة أخرى، لا يمكن لأحد أن يدّعي الحكم على تراث باسم تراث آخر، ومثل هذا الادعاء يكون خاطئا وغير شرعي، لأنه لا يمكن الكلام باسم أيّ تراث إلا في ما يتعلق بهذا التراث نفسه؛ وهذا بديهي في الجملة عند أيّ شخص ليس لديه أيّ موقف مسبق متحيّز. ثم بعد ذلك، إذا كانت الوظيفة منتمية إلى ميدان معيّن، فإنّه لا يمكن أن ينجرّ عنها العصمة إلا في ما يرجع إلى هذا الميدان وحده، وهو الذي يمكن، حسب الحالات، أن ينحصر في حدود ضيقها يزيد أو ينقص؛ وكمثال على هذا، ومن دون الخروج عن الميدان الظاهري، يمكن تصوّر العصمة، بسبب الطابع الخاص بالوظيفة المرتبطة بها، أن تتعلق بالفرع الفلاني أو الفلاني فقط من التعاليم التراثية، لا بجملة هذه التعاليم بكاملها؛ والدواعي أكثر في كون الوظيفة المنتمية إلى الميدان الظاهري، مهما كانت، لا يمكن أن تمنح أيّ عصمة، وبالتالي لا يمكن أن تخوّل أي سلطة إزاء الميدان الباطني؛ وهنا مرة أخرى، كل ادّعاء معاكس، يستلزم قلبا للعلاقات التدرّجية السوية، وقيمته لا يمكن أن تكون إلا معدومة تماما. ومن الضروري المراعاة الدائمة لهذين التمييزين، أي من جانب التمييز بين مختلف

(1) هذا كله يتفق بالضبط مع المفهوم الكاثوليكي للـ'منعة' أو 'العصمة البابوية'؛ والذي يمكن أن يبدو غريبا في هذا، وهو على أيّ حال مخصوص بهذه الحالة، هو فقط النظر إلى عصمة المبادئ التراثية كأنها مركّزة بكاملها في وظيفة لا يقوم بها إلا فرد واحد حصريا، بينما المعترف به عموما في الأشكال التراثية الأخرى، أنّ جميع القائمين بوظيفة تعليم نظامية يشتركون في هذه العصمة بمقدار تعيّنه حدود وظيفتهم نفسها.

الأشكال التراثية، ومن جانب آخر التمييز بين مختلف الميادين الظاهرية والباطنية[1]، وهـذا لتجنـب كل تعسّف يتجاوز الحدود، وكـل خطـأ في التطبيـق يتعلـق بالعـصمة التراثيـة؛ فمـن وراء الحـدود المشروعة الخاصة بكل حالة، لا وجود لأيّ عصمة، لأنّه لا وجود لشيء يمكن تطبيقها عليه بكيفيـة شرعية مقبولة. ولقد رأينا لزوم الإلحاح بعض الشيء على هذا الموضوع، لأننا نعلم أنّ أكثر النـاس يميلون إلى تجاهل أو إنكار هذه الحقائق الأساسية، إمّا لأنّ أفقهم في الواقع منحصر في شـكل تراثـي وحيد، وإمّا لأنهم، في نفس هذا الشكل، لا علم لهم إلا بوجهة النظر الظاهريـة وحـدها؛ وكـل مـا يمكن أن يُطلب منهم، لكي نستطيع التفاهم معهم، هو أن يعلموا ويعترفـوا بطبيـة خـاطر بالحـدود التي تنتهي عندها حقا كفاؤتهم، حتى لا يتعرّضوا للتطـاول علـى الآخـرين، لأنّـه إن حـصل هـذا التجاوز، يكون مؤسفا خصوصا بالنسبة إليهم، إذ أنّهم لا يفعلون في الجملـة سـوى تقـديم برهـان على انعدام في الفهم يتعذر علاجه على الراجح.

---

(1) باستعمال الرمزية الهندسية، يمكن القول أنّ الأول من هذين التميزين، يتمثل في الاتجاه الأفقي المحدد لعصمة جملة المبادئ التراثية، لأنّ الأشكال التراثية كما هي عليه تقع في نفس المستوى؛ أمّا الثاني منهما، فيحدده الاتجاه العمودي، لأنّ المقصود حينئذ هو ميادين متدرجة سلميا في مراتب بعضها أعلى من بعض.

الباب 46

حول شعارين من شعائر التربية

في المراتب العليا للماسونية الإيكوسية، يوجد شعاران، معناهما يعود إلى بعض الاعتبارات التي عرضناها سابقا، أحدهما هو: "النور بعد الظلمات" ("Post Tenebras Lux")، والثاني هو: "النظام انطلاقا من الفوضى" ("Ordo ab chao")؛ والحق يقال أنّ بين دلالتيهما رباط وثيق، حتى يكاد أن يتطابقا، رغم أنّ الثاني منهما ربما يكون قابلا لتطبيق أوسع[1]. وكل منهما يرجع بالفعل إلى "التنوير" التربوي الروحي، إذ أنّ الأول يرجع إليه مباشرة والثاني بطريق الاستتباع، إذ أنّ الاهتزاز الأصلي لكلمة التكوين النوري (le "Fiat lux") ((وهي قول الله - تعالى- للشيء كن فيكون)) هو الذي يُعين بداية سيرورة تسلسل إبداع الكون، التي بواسطتها ينقلب "العماء اللاامتميز" (le chao) إلى نظام مرتب ليصير مشكلا لـ"كون"[2]. والظلمات، في الرمزية التراثية، تمثل دائما، حالة القدرات الكامنة التي لم تتطور بعد والمشكلة لـ"عماء"[3]؛ وبتلازم معها، يجعل النور على علاقة مع العالم الظاهر أي "الكون"[4]، حيث تنتقل تلك القدرات الكامنة من القوة إلى الفعل؛ وهذا الانتقال يحدده أو "يقدره"، في كل لحظة من سيرورة الظهور، امتداد "الأشعة الشمسية" المنطلقة من النقطة المركزية التي تلقت كلمة التكوين النوري الأصلية.

---

(1) إذا زُعم أنّ هذه الشعار، أي "النظام انطلاقا من الفوضى" لا يعبّر تاريخيا في المحلّ الأول، إلا على مجرد نية إقامة النظام في "فوضى" الدرجات و "النظم" المتعددة التي حدثت خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فإنّ هذا لا يشكّل بتاتا اعتراضا مقبولا ضد ما نقوله هنا، لأنّ مقصود هذا الزعم على أيّ حال هو تطبيق خاص، لا يمنع أصلا من وجود دلالات أخرى أهمّ.

(2) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان" الباب الثالث.

(3) توجد أيضا دلالة علوية أخرى لرمزية الظلمات، ترجع إلى حضرة البطون المبدئي؛ لكن لا نعتبر هنا سوى دلالتها السفلية والكونية بحصر المعنى.

(4) الكلمة السنسكريتية "لوكا" أي "عالم" المشتقة من الجذر "لوك" الذي يعني "رأى" لها علاقة مباشرة مع النّور، كما يظهر من المقاربة مع الكلمة اللاتينية "لوكس"؛ ومن جانب آخر، فإنّ كلمة "لوج" ((Loge أي محفل ماسوني)) مرتبطة بكلمة "لوكا"، وهو ارتباط ممكن على الراجح بواسطة الكلمة اللاتينية "لوكوس" المطابقة لها، وهو بعيد عن أن يكون خاليا من الدلالة، إذ أنّ "اللوج" يعتبر كرمز للعالم أو للـ"كون"؛ وهو بحصر المعنى، في مقابل "الظلمات الخارجية" المناسبة لعالم العوام الغافل الجاهل، أي أنّه "المحلّ المستنير النظامي السوي" حيث يتم كل شيء وفق الشعيرة، أي في انسجام مع "النظام" (ريتا).

إذن فالنور يأتي فعلا "بعد الظلمات"، وليس هذا في وجهة النظر إلى "العالم الكبير" فحسب، وإنّما هو كذلك في وجهة النظر إلى "العالم الصغير"، وهي النظرة الخاصة بالتربية الروحية، إذ أنّ الظلمات في هذا الصّدد، تمثل عالم العوام الغافل الجاهل، الذي يأتي منه المريد المبتدئ، أو تمثل حالة الجهل والغفلة التي هو عليها في البداية، إلى أن تصل اللحظة المحددة التي ينخرط عندها في التربية الروحية عندما "يتلقى النور". وبهذه التربية، ينتقل إذن الكائن "من الظلمات إلى النور"، كما أن العالم في أصله انتقل من ((ظلمات العماء الأصلي إلى النظام الكوني)) بفعل كلمة التكوين الإلهية الخلاقة والمرتبة لنظام العالم[1] (ورمزية "الولادة" يمكن تطبيقها هنا على الحالتين).

ومن جانب آخر، فإنّ "الكون" بصفته "نظاما" أو جملة مرتبة من الإمكانيات، لم يُسلخ فقط من "العماء" الموصوف "بمرتبة اللاتميّز واللانظام"، وإنّما هو أيضا ناتج منه أي منطلق منه بحصر المعنى، حيث توجد نفس إمكانياته كامنة "غير متميزة"، فهي في هذه المرتبة "الهيولى الأولى" ((أو الهباء في الاصطلاح الصوفي)) (وهي أولى نسبيا، لأنها بعبارة أصحّ ليست "هيولى أولى" إلا بالنسبة لعالم خاص، لكنها "ثانية" بالنسبة "للهيولى الأولى" الحقيقية، أي الهيولى الكلية)[2]، وهي نقطة انطلاق "الجوهر الصوري" لظهور العالم، كما أنّ كلمة التكوين النوري، من جانبها، هي نقطة انطلاق "الجوهر الذاتي". وبكيفية مماثلة، فإنّ حالة الكائن قبل انخراطه في التربية تشكل الهيولى "اللامتميزة" لكل ما يمكن أن يظهر فعليا بعد ذلك[3]، لأنّ تأثير التربية كما ذكرنا سابقا، لا يضيف لإمكانيات الكائن إمكانيات أخرى لم تكن موجودة مُسبقا في فطرته (وهذا هو سبب اشتراط المؤهلات المسبقة اللازمة للتربية)؛ وكذلك كلمة التكوين النوري المتوجهة على إيجاد العالم لا تضيف شيئاً لإمكانياته في وضعها الهيولاني؛ لكنها في هذا الوضع لم تزل في حالة "عمائية غير متميزة"[4]، ولا بدّ لها من "التنوير" لتنطلق

---

(1) المعنى المزدوج لكلمة "أوردر" ("ordre" بالفرنسية تعني "النظام" و"الأمر") له هنا دلالة خاصة: وبالفعل، فمن حيث دلالتها على "الأمر" تعبر صراحة على معنى الكلمة العبرية "يُومار" التي تترجم فعل الكلمة الإلهية في الباب الأول من سفر التكوين ((أي كقوله تعالى في القرآن الكريم: إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون))؛ وسنعود إلى هذا المعنى بعد قليل.

(2) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب الثاني.

(3) إنها "حجر المادة الخام" ("La pierre brute" "rough ashlar") في الرمزية الماسونية.

(4) أي "عديمة الشكل والمحتوى" تبعا لترجمة أخرى، هي في الصميم مكافئة تقريبا لعبارة "توهو وبوهو" (thohû-va-bohû) الواردة في سفر التكوين، وهي التي عبّر عنها "فابردوليفي" بقوله "قدرة عارضة للوجود ضمن قدرة وجودية"، وهي عبارة تفصح جيداً بالفعل عن جملة الإمكانيات الخاصة التي تشتمل عليها أو كأنها تُزملها، في الحالة الكامنة، إمكانية هذا العالم نفسه (أو مرتبته الوجودية) بالنظر إلى شموليته الكاملة.

"خفي وحيد يديرها، وهو في ذاته من وراء كل تعارض وتناقض؛ ولقد أشرنا سابقا إلى مثل هذا، وذكرنا أن هذه الحالة كانت مُطبقة بكيفية تتميز بالوضوح الجلي، في تراث الشرق الأقصى ((أي في الصين بالخصوص)). فالتناقضات، في حدّ ذاتها، بفعل الآثار المضطربة المتشعثة التي تحدثها، تشكّل فعلا نوعا من "الفوضى"، ظاهريا على أيّ حال؛ لكن المقصود بالتحديد هو توظيف هذه "الفوضى" نفسها (بأخذها، إن صحّ القول، كـ "مادة" خاضعة لفعل "الروح" المتمثل في التنظيمات التربوية من أعلى طراز وأعمقه باطنيا) لتحقيق "النظام" العام؛ كما أنّ الأشياء كلها، في جملة "الكون"، والتي تبدو متعارضة في ما بينها، تشكّل حقا، في النهاية، عناصر النظام الكلي. ولكي يكون الشأن بالفعل على هذا المنوال، لا بدّ أن يكون المشرف على "النظام"، بالنسبة للعالم الخارجي، قائما بوظيفة "المحرك الساكن": فهو باستقراره في النقطة الثابتة التي هي مركز "الدولاب الكوني"؛ كالقطب الذي عليه مدار هذا الدولاب، وكالمعيار الضابط لنظام حركته؛ ولا يمكن له ذلك إلا لأنّه هو نفسه لا يشارك في هذه الحركة، وليس عليه أن يتدخل فيها تفصيليا، أي أنّه لا ينزل بأيّ كيفية إلى العمل الخارجي المنتمي بكامله إلى محيط الدولاب[1]. وكلّ ما تجرّه وتحركه دورات هذا المحيط ليس سوى تغيّرات عارضة تتحوّل وتنقضي وتزول؛ والثابت الوحيد هو الذي بوحدته مع المبدأ الحق، مستقر في المركز بلا تغير، فهو ثابت ثبوت المبدأ الحق ذاته؛ والمركز، الذي لا يمكن لشيء أن يطوله في وحدته التي لا تنقسم، هو نقطة انطلاق الكثرة اللامحددة لتلك التغيرات المشكلة لمجلى الظهور الكلي؛ وهو في نفس الوقت نقطة مآلها الذي إليه ترجع، لأنها جميعا، في النهاية مرتبة بالنسبة إليه ((إذ لا قيام لها في كل آن إلا به))، كما أنّ قدرات أيّ كائن مُرتبة بالضرورة بهدف رجوعه النهائي إلى الثبوت المبدئي ((في البقاء الأزلي)).

---

(1) هذا هو التعريف نفسه لما يعبر عنه التراث الطاوي بـ "المنشط الذي لا يتحرك"، وهذا ما سمّيناه سابقا "التصرف بالحضور".

الباب 47

"كلمة الأمر الإلهي بالتكوين، والنور والحياة"

"VERBUM , LUX ET VITA "

لقد أشرنا قبل قليل إلى فعل الكلمة الإلهية المبدعة للـ"تنوير" الذي هو أصل كل ظهور، والموجود كذلك تماثليا عند نقطة انطلاق سيرورة التربية الروحية؛ وهذا يقودنا إلى مسألة قد تبدو خارجة قليلا عن الموضوع الرئيسي لدراستنا (لكنه خروج ظاهري فقط، لوجود التناسب بين وجهتي النظر إلى "العالم الكبير" و إلى "العالم الصغير"). وفي هذه المسألة تنبيه على الارتباط الوثيق القائم، في وجهة النظر الكونية، بين الصوت والنور، وهو المعبر عنه بوضوح تام في بداية إنجيل القديس يوحّنا، حيث نجد الجمع بل حتى التطابق بين كلمة الأمر الإلهي بالتكوين (Verbum) والنور (Lux) والحياة (Vita)[1]. ومن جانب آخر، من المعلوم أنّ التراث الهندوسي، الذي يعتبر "النورانية" (تيجازا) كطابع يميّز الميدان اللطيف تخصيصا (وسنرى بعد قليل علاقة هذا مع الكلمة الأخيرة من بين الكلمات الثلاثة المذكورة)، يؤكّد على أسبقية الصوت (شابدا) من بين المحسوسات، لكونه يتناسب مع الأثير (أكاشا) من بين العناصر؛ وهذا التناسب يرجع مباشرة إلى العالم الجسماني، لكنه في نفس الوقت، قابل أيضا لنقلة إلى ميادين أخرى[2]، لأنه إزاء هذا العالم الجسماني الذي لا يمثل في الجملة سوى مجرد حالة خاصّة، يترجم في الحقيقة عن سيرورة الظهور الكلي نفسها. وإذا نظرنا إلى هذه الأخيرة بجملتها، فنفس ذلك التأكيد يصبح مطبّقا على إبداع كل الأشياء في أيّ مرتبة كانت، بفعل كملة التكوين الإلهي ((أي: "كن فيكون")) التي كانت عند البدء، أو بتعبير أصح (لأنّ المقصود هنا بالأساس أمر "لا زمني") كانت عند المبدأ ذاته لكل ظهور[3]. ونجد هذا

---

(1) في هذا الصدد، لا يخلو من الأهمية ملاحظة أنّ في التنظيمات الماسونية التي حافظت بأتم كيفية على الأشكال الشعائرية القديمة، ينبغي وضع الكتاب المقدس على المذبح، مفتوحا بالتحديد على الصفحة الأولى من إنجيل القديس يوحنا.

(2) هذا ناتج طبعا من كون النظرية التي يعتمد عليها علم "المانترا" (المانترا – فيديا) تميز بين أنماط مختلفة للصوت، ومن بينها: "بارا" أو الخفي المبطون، و "باشيانتي" و "فايخاري"، الذي هو الكلام المبين؛ وهذا الأخير هو الذي يرجع وحده إلى الصوت تخصيصا، كصفة محسوسة تنتمي إلى العالم الجسماني.

(3) إنّها الكلمات الأولى نفسها من إنجيل القديس يوحنا: "في البدء كانت الكلمة".

واضحا أيضا في بداية سفر التكوين العبري، كما سبق ذكره، حيث نرى الكلمة الأولى الصادرة كنقطة انطلاق لمجلى الظهور، أي كلمة التكوين النوري (Le fiat lux) التي بها تستنير وتترتب حالة الإمكانيات العمائية؛ وهذا بالتحديد يدل على وجود علاقة مباشرة، في المستوى المبدئي، بين الصوت والنور، أي في الجملة بين ما يمثله في عالمنا الصوت والنور على التتالي، بالمعنى المعتاد لهاتين الكلتمين.

وهنا يجدر القيام بملاحظة هامة، وهي أن كلمة 'أمارا' الواردة في النصّ التوراتي، والتي تُترجم عادة بـ'قول' لها في الحقيقة دلالة رئيسية - سواء في العبرية أو في العربية - على 'الأمر' أو على 'الحكم'؛ فالكلمة الإلهية هي 'الأمر' الذي تحصل به عملية الخلق، أي إبداع مجلى الظهور الكلي، إمّا بجملته، وإمّا في إحدى مراتبه[1]. والتراث الإسلامي، ينصّ كذلك على أنّ أوّل مبدع هو النور المخلوق من أمر الله، أي الصادر مباشرة بالأمر أو الحكم الإلهي. وهذا الخلق واقع، إن أمكن القول، في 'العالم'، أي في مرتبة أو درجة الوجود، التي تسمى بسبب ذلك بـ'عالم الأمر'، وهو المشكل للعالم الروحي بحصر المعنى. وبالفعل، فإنّ النور المعقول هو ذات الروح، والروح بالنظر إلى دلالتها الكلية تتطابق مع النورالأوّل الأصلي ذاته؛ ولهذا تتكافؤ عبارة 'النور المحمدي' مع عبارة 'الروح المحمدية'، فكلتاهما تدل على الصورة المبدئية الكلية للـ'إنسان الكامل'[2] الذي هو أوّل خلق الله. فهنا يوجد حقا 'قلب العالم'، وانبساطه يُحدث ظهور الكائنات كلها، بينما انقباضه يُرجعها في النهاية إلى مبدئها الحق[3]؛ وبالتالي فهو 'الأول والآخر' بالنسبة للخلق، كما أنّ الله - تعالى- هو الأول والآخر مطلقا[4]. إنّه 'قلب القلوب وروح الأرواح'، ومن حضرته تتميّز الأرواح الجزئية، والملائكة

---

(1) ينبغي أن نذكّر هنا بالارتباط القائم بين الدلالتين المختلفتين لكلمة 'أوردر' (ordre) بالفرنسية، وقد ذكرناهما في تعليق سابق ((أي دلالتها على 'الأمر' وعلى 'النظام')).

(2) ينظر كتابنا 'رمزية الصليب'، ص58.

(3) رمزية الحركية المزدوجة للقلب ينبغي أن تعتبر هنا مكافئة للطورين المتعاكسين والمتكاملين للتنفس، كما هو معروف خصوصا في التراث الهندوسي؛ والمقصود دائما في الحالتين هو انبساط وانقباض متناوبان، وهما يتناسبان أيضا في الهرمسية مع كلمتي التخثير أو التجميد والتحليل، لكن بشرط مراعاة أخذ الطورين في اتجاهين متعاكسين تبعا للنظر إلى الأشياء بالنسبة للمبدأ أو بالنسبة لمجلى الظهور؛ فالانبساط المبدئي هو الذي يحدد 'تجمد' المجلى الظاهر، و 'تحلله' يحدده الانقباض المبدئي.

(4) لكل هذا أيضا علاقة مع دور 'مططرون' ((اسم الروح الأعظم)) في القبالة العبرية.

والأرواح المجرّدة، المخلوقة هكذا من النور الأصلي الأول كجوهر لها وحيد، ومن دون اختلاط للعناصر الممثلة للأوضاع المحددة لمراتب الوجود السفلية[1].

وإذا انتقلنا الآن إلى اعتبار عالمنا بالأخصّ، أي إلى مرتبة الوجود التي تنتمي إليها الدرجة الإنسانية (بالنظر هنا إلى جملتها من غير اقتصار على نمطها الجسماني فقط)، فينبغي أن نجد فيها، كـ "مركز"، مبدءاً يتناسب مع ذلك "القلب الكلي الجامع" يكون، إن صحّ القول، مظهره الخاص بالمرتبة المعتبرة. هذا المبدأ هو الذي يسميه التراث الهندوسي بـ "هيرانياكاربها"؛ إنّه أحد مظاهر "براهما" أي أنه مظهر للكلمة المُبدعة لمجلى الظهور[2]، وهو في نفس الوقت "نور" كما تدل عليه تسمية "تيجازا" المطبقة على المرتبة اللطيفة المشكلة لـ "عالمه" الخاص، والتي تشتمل جوهريا في ذاتها على جميع إمكانياته[3]. وهنا نجد ثالث العناصر الثلاثة التي ذكرناها في البدء: فهذا النور التكويني، بالنسبة للكائنات الظاهرة في هذا الميدان، وفي انسجام مع أوضاعها الوجودية الخاصة، يظهر كـ "حياة"؛ وفي هذا المعنى بالضبط، يقول إنجيل القديس يوحنّا: "كل ما تكوّن من النور كانت حياته في هذا النور" (Et Vita erat Lux hominum) وبالتالي، فإنّ "هيرانياكربها" في هذا الجانب، هو "المبدأ الحيوي" لهذا العالم بأسره، ولهذا يقال عنه "جيفا – غانا"، أي أنّه يتضمن مبدئيا خلاصة كل حياة في العالم؛ وكلمة "غانا" تدل على أنّنا نجد مرة أخرى هنا تلك "الصورة الكلية" التي ذكرناها آنفا بصدد النور الأصلي الأوّل، بحيث تظهر "الحياة" فيه كصورة أو كانعكاس للـ "روح" في مستوى معين من الظهور[4]؛ ونفس تلك الصورة الكلية هي أيضا شكل "بيضة العالم" ("براهماندا")[5]، و"هيرانيا كربها"، تبعا لدلالة اسمه، هو "بذرتها" أو "رشيمها" الذي هو أصل حياتها.

---

(1) من السهل رؤية أن المقصود هنا يمكن أن يُطابق مع ميدان الظهور فوق الفردي.

(2) هو "مُبدِع" اسم فاعل، بالنسبة لعالمنا، لكنه في نفس الوقت "مُبدَع" اسم مفعول، بالنسبة للمبدأ الحق الأعلى، ولهذا يُسمى أيضا "كاريا – براهما".

(3) ينظر كتابنا "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا"، الباب 14. هذه الطبيعة النورانية مشار إليها بوضوح في الاسم نفسه لـ "هيرانياكاربها" لأنه يُرمز إلى النور بالذهب ("هيرانيا")، الذي هو نفسه "نوركوكي" ويتناسب، من بين المعادن، مع الشمس من بين الكواكب؛ ومن المعلوم أيضاً أنّ الشمس، في رمزية جميع التراثيات، تعتبر أحدى صور "قلب العالم".

(4) هذه الملاحظة يمكن أن تساعد على تحديد العلاقات بين الروح والنفس؛ والنفس هي بحصر المعنى "المبدأ الحيوي" الخاص بكل كائن.

(5) ينظر "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"، الباب 20.

وفي حال يتناسب مع هذه الهيئة اللطيفة الأولى من المرتبة الإنسانية، والمشكلة لعالم 'هيراناكاربها' تخصيصا (لكن، من دون أن يحصل بعد تطابق مع 'المركز' ذاته)[1]، يشعر الكائن بنفسه كأنّه موجة من 'المحيط الأصلي الأوّل'[2]، من دون إمكانية القول إذا كانت هذه الموجة هي اهتزاز صوتي أو تموّج نوراني؛ وهي في الحقيقة الاثنان معا في نفس الوقت، في اتحادهما المبدئي الذي لا ينحلّ، من وراء كل تمييز لا يحدث إلا في مرحلة لاحقة من تطور مجلى الظهور. ونحن هنا نتكلم طبعاً بكيفية تماثلية، إذ من البديهي أنْ لا معنى في المرتبة اللطيفة للصوت وللنور بمعناهما المعتاد، أي بصفتهما من جملة المحسوسات، وإنّما المقصود فقط هو مصدر كل منهما على التتالي في تلك المرتبة اللطيفة. ومن جانب آخر، فالاهتزاز أو التموج، بالمعنى الحرفي، ما هو إلا حركة تستلزم بالضرورة، كما هي عليه، شروطا مكانية وزمانية خاصة بميدان الوجود الجسماني؛ لكن التماثل (بين المرتبتين اللطيفة والجسمية) يبقى صحيحا على أيّ حال، ثم إنّه هو الكيفية الوحيدة الممكنة للتعبير هنا عن هذا الموضوع. فالمرتبة المذكورة هي إذن في علاقة مباشرة مع مبدإ الحياة نفسه بأوسع معنى كلي يمكن اعتباره[3]؛ ونجد لهذه الحقيقة صورة تحدث لها، حتى في المظاهر الرئيسية للحياة العُضوية نفسها، وهي المظاهر اللازمة لحفظها بحصر المعنى، سواء في دقات القلب أو في الحركات المتناوبة للتنفس؛ وهنا يكمن الأساس الحقيقي للتطبيقات المتعددة لـ 'علم الإيقاع' الذي يتميز بدور في غاية الأهمية في أغلب مناهج التحقق الروحي. وهذا العلم يشتمل طبعا على 'المانترا – فيديا' ((أي التراتيل والأذكار والسّماع)) المناسبة هنا للمظهر 'الصوتي'[4]؛ ومن جانب آخر، المظهر 'النوري' يظهر بالخصوص في هيئة 'الناديس' من 'الهيئة اللطيفة' (سوكشما – شاريرا)[5]؛ وبلا أشكال، يمكن هنا رؤية علاقة هذا كله مع الطبيعة النورانية ('جيوتيرامايي') والصوتية ('شابدامايي' أو 'مانترامايي')

---

(1) الشعور المذكور هو ما يسمى في اصطلاح التصوف الإسلامي بـ 'الحال' بينما التحقق بالتطابق مع المركز يسمى 'المقام' بحصر المعنى.

(2) وفاقا مع الرمزية العامة للمياه، يمثل 'المحيط' ('سامودرا' بالسنسكريتية) جملة الإمكانيات التي تتضمنها مرتبة وجودية؛ وحينئذ، فكل موجة تتناسب، في هذه الجملة، مع تعيين لإمكانية خاصة.

(3) في التراث الإسلامي، يعود هذا المعنى بالخصوص إلى المظهر أو الصفة المعبر عنها بالاسم الإلهي 'الحيّ'، الذي يترجم عادة بـ "le Vivant" لكن يمكن ترجمته بما هو أصح بكثير، وهو "le Vivificateur".

(4) من البديهي أنّ هذا لا ينطبق حصريا على 'المانترا' في التراث الهندوسي فقط، وإنّما أيضا على ما يماثلها في تراثيات أخرى، كالذكر في التراث الإسلامي مثلاً؛ والمقصود، بصفة أعمّ، هو رموز صوتية توظف شعائريا كـ 'حوامل' حسية للـ 'ذكر' ("incantation" بالمعنى الذي شرحناه سابقا في الباب 24).

(5) ينظر كتاب 'الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا'، البابان 14 و21.

التي ينسبها التراث الهندوسي إلى "كونداليني"، أي القوة الكونية، الكامنة بالأخصّ في الكائن الإنساني، وتتصرف فيه كـ "قوة حيوية" بحصر المعنى[1]. وهكذا، دائما يتكرر لقاؤنا مع العناصر الثلاثة أي: الكلمة الإلهية والنور والحياة، فهي متلازمة لا انفصال بينها في المبدأ ذاته للمرتبة الإنسانية؛ وفي هذه النقطة، كما هو الحال في الكثير من النقاط الأخرى، يمكن معاينة التوافق الكامل بين مختلف المذاهب التراثية، التي ليست هي في الحقيقة سوى تعابير متنوعة للحقيقة الواحدة.

(1) تمثل "كونداليني" رمزيا كحية ملتفة حول نفسها في شكل حلقة (كوندالا)؛ ويمكن التذكير هنا بالعلاقة الوثيقة الموجودة في كثير من الأحيان، في الرمزية التراثية، بين الحية و "بيضة العالم" التي أشرنا إليها قبل قليل بصدد "هيرانياراكاربها". وعند المصريين القدامى، كناف" (Kneph)، في شكل حية، يُنشأ بفمه "بيضة العالم" (وفي هذا إشارة إلى الدور الرئيسي للكلمة الإلهية في إبداعها لمجلى الظهور)؛ ونسجّل كذلك الرمز المكافئ لـ "بيضة الحية" عند "الدرويد"، وكانت تمثل بتوتياء البحر المتحجرة؛ ((وفي التراث الإسلامي الصوفي نجد الحية الملتفة بجبل قاف المحيط ورأسها عند ذنبها)).

الباب 48

مولد الرسول

المقاربة التي أشرنا إليها بين رمزية القلب ورمزية "بيضة العالم" تقودنا مرة أخرى في ما يتعلق بـ"الولادة الثانية" إلى التنبيه على مظهر آخر لها غير الذي إعتبرناه سابقا؛ وهو المظهر الذي تتجلى فيه كولادة لمبدأ روحي في مركز الفردية الإنسانية، ويرمز إليه بالقلب تحديدا، كما هو معلوم. والحق يقال، أنّ هذا المبدأ مستقر على الدوام في مركز كل كائن[1]؛ لكنه، في حالة الإنسان العادي، لا يوجد في الجملة إلا في هيئة كمون، وعندما نتكلم عن "ولادة"، فالمقصود هو نقطة انطلاق لتطور فعلي؛ ونقطة الانطلاق هذه هي التي بالفعل تحددها التربية الروحية أو تجعلها ممكنة على أيّ حال. وبمعنى ما، فإنّ الفعالية الروحية التي تبلغها هذه التربية تتطابق إذن مع المبدأ المذكور نفسه؛ ومن حيث معنى آخر، وباعتبار الوجود السابق لهذا المبدأ في الكائن، يمكن القول أنها "تحييه" (وهي طبعا لا "تحييه" هو في ذاته، وإنما بالنسبة للكائن الحامل له)، أي في الجملة تجعله بالفعل "حاضرا فعّالا" بعد أن كان كامناً حاضرا بالقوة فقط؛ ومن البديهي على أيّ حال، أنّ رمزية الولادة يمكن تطبيقها في كلتي الحالتين على السواء.

والذي ينبغي فهمه جيدا الآن، هو أنّه بمقتضى التماثل المشكل للـ"عالم الكبير" وللـ"عالم الصغير"، فإنّ ما تشتمل عليه "بيضة العالم" (ولا حاجة للتأكيد على العلاقة البديهية بين البيضة والولادة عند بداية تطور الكائن) يتطابق حقا مع ما يوجد رمزيا في القلب[2]؛ والمقصود هو تلك "البذرة" الروحانية التي تسمى في التراث الهندوسي على مستوى العالم الكبير بـ"هيرانياكاربها" كما سبق ذكره؛ وهذه "البذرة" بالنسبة للعالم الذي تستقر في مركزه هي بحصر المعنى "الأفاتارا" ((أي الرسول أو النبي)) الأصلي القديم الأول[3] ((وقد نبه على مثل هذا قول الرسول الفاتح الخاتم

---

(1) ينظر كتاب الانسان وصيرورته حسب الفيدنتا الباب الثالث.

(2) يوجد رمز آخرله في هذا الصدد علاقة بالقلب مماثلة لعلاقته مع البيضة، وهو رمز الثمرة، التي في مركزها توجد كذلك بذرة تمثل ما هو مقصود هنا؛ وفي القبالة، تمثل هذه البذرة بحرف (إيود)"iod" ، الذي هو في الأبجديه العبرية مبدأ الحروف الأخرى كلها.

(3) ليس المقصود هنا الافاتارا، بصيغة الجمع ((أي الأنبياء والرسل)) المتميزين الظاهرين خلال مختلف الأدوار الزمنية، وإنما المقصود في الحقيقة: الذي هو منذ البدء، المبدأ ذاته لجميعهم، كما أن الروح المحمدية في التراث الاسلامي، هي مبدأ=

سيدنا محمد ﷺ: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين")). والحال أنّ محلّ ولادة "الأفاتارا"، وكذلك ما يناسبه في "العالم الصغير"، يمثل بالقلب تحديداً ((ولهذا فإنّ سيد الوجود ﷺ لم يولد إلا في قلب العالم بمكة المشرفة أمّ القرى، بالقرب من البيت العتيق، أول بيت وضع للناس مباركا وهدى للعالمين؛ وكذلك عيسى عليه السلام ما ولد إلا قرب المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله))، ويتطابق أيضا في هذا الصدد مع "الكهف"؛ والرمزية التربوية الروحية للكهف قابلة لتوسعات لا يمكننا التفكير في القيام بها هنا؛ وهذا ما تدل عليه بجلاء نصوص كالنص التالي: [اعلم أنّ "آنيي" ((أي مبدأ النور والحرارة)) هذا، الذي هو أساس العالم الأزلي (المبدئي)، والذي بواسطته يمكن إدراك ذلك العالم، هو مخفي في كهف (القلب)"[1]]. وربما يمكن الاعتراض بأنّ هنا، كما هو الحال في مواقع كثيرة أخرى، أطلق على "الأفاتارا" بصراحة اسم "آنيي"، بينما يقال من جانب آخر أنّ "براهما" هو الذي يكمن في "بيضة العالم"، ولهذا السبب يسمى "براهماندا" ليلد فيها بصفة "هيرانياكاربها"؛ لكن، زيادة على أنّ مختلف الأسماء لا تعني في الحقيقة سوى مظاهر أو صفات إلهية متنوعة، وهي حتما على الدوام مترابطة في ما بينها، وليست بتاتا "كينونات" منفصلة، يجدر بالأخص تذكر أنّ "هيرانياكاربها" يتميز كمبدأ ذي طبيعة نورانية، وبالتالي نارية[2]، وهذا ما يجعله متطابقا حقا مع "آنيي" ذاته[3].

ولكي ننتقل من "العالم الكبير" إلى تطبيق ما ذكرناه على "العالم الصغير"، يكفي أن نتذكر التماثل الموجود بين "بيندا"، أي الجنين اللطيف للكائن الفردي و"براهماندا" أو "بيضة العالم"[4]؛ و"بيندا" من كونها "بذرة الكائن" الدائمة التي لا تتلاشى ((وهي التي تُسمى في التراث الإسلامي بعجب الذنب، ومسقطها الابتدائي في الجسم عند أسفل العمود الفقري أو العصعص)) تتطابق من ناحية أخرى مع "نواة الخلود" المسماة "لوز" في التراث العبري؛ ومن حيث تناسبها مع مواقع في الهيئة الجسمية، صحيح أنّه لا يقال عموما أنّ موقع "لوز" هو القلب، أو على أيّ حال ليس القلب سوى

=جميع المظاهر النبوية، وهي المبدأ ذاته لعملية الخلق. – ونذكر بأن كلمة "أفاتارا" تعني بحصر المعنى "تنزّل" مبدإ في ميدان مجلى الظهور. ومن جانب آخر، يطبق اسم "بذرة" على المسيح في نصوص عديدة من الكتاب المقدس ((وفي آخر سورة الفتح يوصف سيدنا محمد ﷺ والذين معه في الإنجيل بقوله تعالى"ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار")).

(1) "كاتها أوبانيشاد"، فالي 1، شروتي14.

(2) النار (تيجاس) تحتوي في نفسها على المظهرين المتكاملين: النور والحرارة.

(3) هذا السبب يضاف أيضا إلى الموقع "المركزي" لـ "هيرانياكاربها"، لكي تتطابق رمزيا مع الشمس.

(4) "ياتها بيندا تاتها براهمندا" (ينظر الانسان وصيرورته حسب الفيدنتا ص 143 و 191).

أحد "تموقعاته" الممكنة، وفي الحالة المعتادة لا يكون القلب موقعاً له، لكن، عندما يكون "لوز" في علاقة مباشرة مع "الولادة الثانية" فإنّ موقعه بالضبط هو القلب. وبالفعل، فإنّ "تموقعاته" التي هي على علاقة مع ما يسمى في التعاليم الهندوسية بـ "الشاكرا" أو المراكز اللطيفة للكائن الإنساني، ترجع إلى ما يناسبها من مقامات يتحقق بها السالك أو من مراحل في ترقيه الروحي، أي في التربية الروحية نفسها؛ ففي الإنسان العادي يكون "لوز" في حالة "نوم" وموقعه في أسفل العمود الفقري، وفي المرحلة الأولى لإنتاشه ومبتدأ إنباته وهي بحصر المعنى "الولادة الثانية" يكون موقعه في القلب؛ وأمّا عند التحقق بكمال المقام البشري، أي تمام الرجوع إلى "مقام الفطرة الأصلية الأولى" فموقعه في عين الجبين (أي في وسطه)؛ وأخيرا، عند بلوغه إلى طوق الرأس، يحصل الانتقال إلى المقامات فوق الفردية، وهو الانتقال الذي ينبغي أن يقوده في النهاية إلى مقام "الوحدة العظمى".

ولا يمكننا الإلحاح أكثر على هذا الموضوع من دون الدخول في اعتبارات ترجع إلى الفحص المفصل لبعض الرموز الخاصة، التي قد تجد لها موقعاً أحسن في دراسات أخرى؛ لأنّ قصدنا هنا هو الاقتصار على وجهة نظر أعمّ، ولم ننظر إلى مثل تلك الرموز، بمقدار ما كان سياقها ضروريا، إلا على سبيل الأمثلة أو "وسائل التوضيح" فقط[1]. وبالتالي، لكي نختم، يكفي أننا نبهنا باختصار، على أنّ التربية الروحية بصفتها "ولادة ثانية" ليست في الصميم بأمر آخر غير "التفعيل" في الكائن الإنساني، للمبدأ نفسه الظاهربصفته "الأفاتارا" الأزلي في مجلى الظهور الكلي ((كما تشير إليه الآية من آخر سورة التوبة: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ - صدق الله مولانا العظيم -)).

---

(1) ينظر كتاب "مليك العالم" ص 87 و 91.-
يمكن ملاحظة أن تشبيه "الولادة الثانية" بـ " إنتاش لوز" يذكر بوضوح الوصف الطاوي لسيرورة الترقي الروحي بأنه "النمو الداخلي لما هو خالد".